Die Ebed-Jahwe-Lieder

im II. Teil des Jesaia

exegetisch-kritisch und biblisch-theologisch

untersucht.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

eingereicht bei der

hochwürdigen theologischen Fakultät

der

vereinigten Friedrich-Universität Halle-Wittenberg

samt den angehängten Thesen mit Genehmigung der Fakultät

am 19. Februar 1898

in der Aula der Universität öffentlich zu verteidigen

von

Dr. phil. L. Laue,

Hülfsprediger.

Opponenten:

Herr cand. theol. Rothstein.

„ cand. rev. min. Rasmus.

„ cand. rev. min. Richter.

Wittenberg 1898.

P. Wunschmann's Verlag.

Druck von A. Hopfer, Burg b. M.

Seinem verehrten Schwiegervater

Herrn Superintendent Petri

in herzlicher Liebe

gewidmet vom

Verfasser.

Disposition.

Ausführung. Echtheitsfrage: Wer ist der Verfasser? D. J. oder nicht?

I. Exegetischer Teil. (Im Auszuge.)

Besprechung der einzelnen Lieder der Reihe nach.

II. Das kritische Material.

Die vier Lieder sind auszuscheiden:

1. ihrer Form wegen (Anonymität des Ebed).
2. ihres Inhalts wegen (neben Jahwe kein Ebed möglich. Berufsgedanke Verhältnis zu den Heiden etc.).
3. ihrer geordneten Stufenfolge wegen (die Lieder ein Buch im Buch).
4. ihres Mangels an Zusammenhang mit ihrer Umgebung wegen (trotz der Zusätze zu den einzelnen Liedern).

III. Das kritische Material, soweit es sich aus dem Ebedbegriff des Ebedperikopen ergiebt. Wesensfrage. Wer ist der Ebed?

1. Negativ: Die kollektivische Fassung des Ebed ist nicht haltbar.
2. Positiv: Die allein übrig bleibende individuelle Fassung der Lieder entspricht den Aussagen der Lieder.
3. Aufrechterhaltung dieser Position gegenüber den Einwendungen:
   a) aus der Auferstehungslehre
   b) aus der Analogie der Ichpsalmen.

IV. Der spezifisch-messianische Charakter des Ebed in c. 42. 49. etc.

1. Allgemeiner Beweis für die Möglichkeit resp. Notwendigkeit eines leidenden Messias im A. T.
2. Spezieller Nachweis hierfür
   a) aus den Schriften der Propheten
   b) aus der Opferidee.
   (Anhang: Chronologie der Ebed-Stücke.)
3. Aus der Geschichte der jüdischen Tradition.

Rekapitulation. Schluss.

Der nachfolgenden, bei der hohen theologischen Fakultät der Universität Halle eingereichten Arbeit ging ursprünglich ein besonderer, „das exegetische Material“ betitelter Abschnitt voran. In demselben war der Versuch gemacht worden, die einzelnen Ebed-Jahwe-Lieder c. 42, 1—7. 49, 1—8. 50, 4—11. 52, 13 ff.—53, 12 einer genauen, insonderheit die Duhm'sche und Klostermann'sche Erklärung berücksichtigenden, exegetisch-kritischen Analyse zu unterziehen. Bei der Drucklegung ist dieser Abschnitt weggelassen worden, und nur die wichtigsten Resultate sollen behufs besserer Orientierung an dieser Stelle erwähnt werden,

1) ihrer Sprache und ihrem Wortschatze nach schliessen sich die Ebed-Jahwe-Lieder mit Ausnahme von c. 53, welches für sich steht, eng an den Sprachgebrauch Deuterojesajas an.
2) Kein Ebed-Jahwe-Lied ist eine einheitliche Grösse; jedes derselben ist mit einem Zusatz versehen; (bei c. 42, 5—7, bei c. 49, 7—9, bei c. 50, 10 und 11 folgt der Zusatz dem Liede; bei c. 53 geht er ihm in c. 52, 13—15 voran).

Die Bedeutung dieser erweiternden Abschnitte ist eine doppelte: Einmal nämlich sollen sie die nachfolgenden Lieder vorbereiten, vgl. z. B. das im Mittelpunkte von c. 42, 5—7 stehende ברית־עם und אור־גוים mit c. 49; zum andern haben die in Rede stehenden Abschnitte die Aufgabe, die eingeschalteten Perikopen in den nächsten Zusammenhang einzuführen,

3) Kapitel 50, 4 ff. ist erst künstlich aus einer Prophetenrede zum Ebed-Jahwe-Lied umgeschaffen worden. Den Beweis für diese Ansicht möchte ich in dem Folgenden etwas genauer ausführen, weil von der Richtigkeit dieser Annahme für die Richtigkeit meiner Auffassung der Ebed-Jahwe-Lieder überhaupt nicht wenig abhängt.

Das in v 4 redende Subjekt schildert einerseits die Leiden, welche ihm sein Beruf, „die schwer Redenden mit Rede zu weiden“ (Klostermann), auferlegt, andererseits giebt er seiner im täglichen Gebete mit Gott erwachsenen Zuversicht Ausdruck, dass seine Feinde allesamt zu Schanden werden würden, während Jahwe zu seiner Errettung herbeieile.

Besondere exegetische Schwierigkeiten bietet unser Abschnitt erst in v 10 und 11, und zwar im Zusammenhang mit der für

die Bedeutung des Stückes wichtigen Frage, ob c. 50, 4—11 überhaupt ein Ebed-Jahwe-Lied sei, oder ob diese Verse erst künstlich zu einem solchen gemacht worden sind.

Letztere Ansicht hat nach Knobels Vorgang unter den Neueren Ley[1]) mit Nachdruck wieder geltend gemacht.

Zuerst ist soviel gewiss, dass c. 50, 4—11 in ganz andersartiger Weise als die übrigen Lieder formell in die Ausdrucksweise und die Gedankengänge Deuterojesajas verwebt ist. Man vergleiche z. B. v 8 mit 51, 5 und 8: fast wörtlich entlehnt. Die Aussage, dass der Ebed durch Jahwe gelehrt ist, wird c. 54, 13 von allen Kindern Zions gemacht.[2]) Ferner, c. 51, 9 erinnert lebhaft an c. 50, 4[b]: Allmorgendlich weckt er mir das Ohr u. s. w.

Wichtiger aber als der Umstand, dass die folgenden Kapitel nicht nur in Nebenmomenten den Gehalt von c. 50 auswerten, was bei den anderen Liedern in diesem Umfange keineswegs der Fall ist, ist die Thatsache, dass der Inhalt von c. 50, 4—9 auf den Ebed nicht recht passt. So bemerkt Ley S. 64 mit Recht: „der Knecht Jahwes hat in c. 42 und 49 einen weltgeschichtlichen Beruf (und ich setze hinzu: in c. 52, 13 ist dasselbe der Fall): er soll befreien, erlösen und schliesslich das Heil bringen. In c. 50 hat es der Prophet nur mit den umgebenden Exulanten zu thun (und in der That fehlt hier allein jede Beziehung auf die Heiden). Er soll die Kleingläubigen und Schwankenden schrecken und mit Verderben bedrohen, das ist doch ein himmelweiter Unterschied.“ Ähnlich urteilt Kuenen Einl. II S. 132. Ruetschi Stud. und Krit. 1854 S. 275. Knobel S. 369.

Ein Wunsch ferner, wie ihn c. 50, 8 ausspricht (alle meine Feinde müssen zu Schanden werden), passt nicht zum Vorhergehenden, zu c. 42, 2: er wird den glimmenden Docht nicht verlöschen; passt nicht zum Nachfolgenden, c. 53, 6, denn wo bleibt hier der sanft und geduldig leidende Knecht, der seinen Mund nicht aufthut vor seinen Scherern? Nein, cap. 50, 8 redet ein Mann vom Schlage eines Hiob, der trotzig auf sein gutes Recht pocht und siegesgewiss erwartet, dass Jahwe von dem Grundsatz der doppelten Vergeltung gerechten Gebrauch machen, ihn belohnen und seine Feinde bestrafen werde (vgl. Hiob 13, 2 ff. 7, 17).

---

[1]) Ley, historische Erklärung des II. Th. Jesaja. Marburg 1893.

[2]) Dass c. 54, 13 auf unsere Stelle als Grundstelle Bezug nimmt, scheint mir insofern deutlich zu sein, als c. 54, 13 sich bemüht, in längerer Aufzählung alle Verheissungen Gottes als realisiert hin- und zusammenzustellen — mithin also auf bereits Bekanntes zurückgreift.

Nicht zu übersehen ist endlich die Erscheinung, dass die Geistbegabung des Subjekts c. 50 einen andersartigen Charakter trägt, als ihn c. 42, 1 ff. und 49, 1 ff. aufweisen. An den letztgenannten Stellen geschieht sie, ich möchte sagen, absolut, ein für alle Mal, c. 50 dagegen tritt sie mehr „relativ“ auf, trägt die Form des täglich geübten Gebetsverkehrs, erfolgt successiv, wie überhaupt das redende Subjekt, das sich selbst nur „Jünger“ nennt, geringer erscheint als das in c. 42 und 49 redende.

Mit dem bisher Ausgeführten steht nun aber 50, 10 und 11 in scharfem Widerspruch, Verse, welche den gesamten Redeabschnitt von v 4 an als vom Ebed gesprochen kenntlich machen sollen. Eine Lösung dieser Schwierigkeiten ist m. E. nur auf dem Wege möglich, dass man im Zusammenhang mit den bei v 4—9 geltend gemachten Momenten v 10—11, welche die eigentliche Beziehung des Abschnitts auf den Ebed erst nachtragen, als Zusatz (vgl. 42, 5 ff., 49, 7 ff.) erweist.

Auffallend ist bei ihnen in erster Linie die weitgehende Uebereinstimmung, mit dem Vorhergehenden im syntaktischen Aufbau. Vers 10 und 11 sind breit ausgesponnene Ausführungen und Variationen über das v 4 ff. angeschlagene Thema, Variationen, die sich logisch unter die eben erst v 9 gebrauchten Stichwörter מי und מן unterordnen. Unwillkürlich hat man das Gefühl, als wollten v 10 und 11 sich krampfhaft auch dem Wortlaut nach an den Tenor des Kapitels anklammern.

Mit diesen formellen, auf die Gliederung von v 10 und 11 bezüglichen Bedenken stimmen solche inhaltlicher Natur überein. Wie hat man das מי zu fassen? Nicht nur die Uebereinstimmung mit dem Vorhergehenden, nein v 10 selbst und sein Zusammenhang mit v 11 nötigen dazu, das מי fragend zu übersetzen. Die übliche Exegese dagegen erklärt wie folgt: Wer immer von euch Jahwe fürchtet . . . . . der vertraue. Mit dem בטח soll der Nachsatz beginnen. Man nahm an, dass v 10 und 11 im Gegensatz zu einander ständen und zwei verschiedene Menschenklassen zeichneten, v 10 die Jahweverehrer, v 11 dagegen die Jahweverächter und ihr unheilvolles Loos. Allein gegen diese Fassung spricht einmal der interrogative Gebrauch des מי in Jes. 40—66, und dann führen מי und הן keine Gegensätze ein. Man kann höchstens sagen, dass הן ein neues Moment für ein und dieselbe Sache mit besonderer Deutlichkeit hervorhebt. Auch schwebte bei dieser Erklärung v 10b völlig in der Luft. Was wäre denn vom Ebed Sonderliches ausgesagt, wenn es von ihm hiesse: „welcher in Finsternissen wandelte und es

strahlte ihm kein Licht?" Dasselbe ist ja bei den Frevlern auch der Fall. Nein, worauf es, entsprechend der Vorlage von v 4—9 ankommt (v 7 ff.), das ist das Moment des Vertrauens seitens des Ebed, welcher trotz aller Leiden an Jahwe festhält. Es wird deshalb mit Klostermann Deuterojesaja hebr. und deutsch 1893 (S. 50) v 10ª fragend und verneinend genommen zu übersetzen sein: „Wo war unter euch ein Jahwefürchtender, einer der gehört hätte auf die Stimme seines Knechts, welcher in Finsternissen wandelte und sahe kein Licht. Er glaubte aber an den Namen Jahwes und stützte sich auf seinen Gott."

Vers 10 also eine negative Frage, die in v 11 durch die Antwort: „kein einziger" positiv ergänzt wird. Und das ist in der That der Fall. Der Beweis liegt in dem Ausschlag gebenden כל־כלכם v 11, welches Wort unzweideutig zum Ausdruck bringt, dass eben Alle nicht auf Jahwe hören, ohne auch nur im mindesten anzudeuten, dass eine andere Menschenklasse angeredet wird als in v 10. Dass nun das כלכם von v 11 auf das כלם von v 9 zurückgreift, dürfte ebenso zweifellos sein, als dass beide Worte in anderer Richtung laufen; denn das „Alle" in v 9 ist enger begrenzt und redet nur von denen, welche den Ebed misshandeln. Das כלכם v 11 dagegen ist ganz allgemein gehalten, spricht überhaupt von solchen Menschen, die Jahwe nicht fürchten (v 10ª), um ihnen zwar nicht definitiv, aber doch als höchst wirksames Schreckmittel die event. Vernichtung anzudrohen.[1])

Bei diesem Thatbestand glaube ich zu dem Urteil berechtigt zu sein, die Verse 10 u. 11 für eine auf Missverständnis von v 9 beruhende Interpolation zu halten, als ein Anhängsel, wie es sich bei allen Ebed-Jahwe-Liedern bisher gefunden hat. Der Grund desselben ist auch hier wieder der gleiche. Kapitel 50, 11 soll c. 53, speziell: das כלנו in c. 53, 6 vorbereiten und zugleich, auf den nächsten Zusammenhang gesehen, einen wirksamen Kontrast bilden zu der Anrede (c. 51, 1) an diejenigen, welche Jahwe fürchten.

Dieser scheinbare Widerspruch (c. 50, 11, 51, 1) lässt sich lösen durch die Annahme, dass c. 50, 11 eben nur eine relative Strafandrohung bedeutet, welche eine Besserung der Betreffenden nicht ausschliesst. Und dann sind derartige dogmatische Interpolationen, welche oft ohne jegliche Rücksicht auf den Zusammenhang vorgenommen werden, keine Seltenheit. (Vgl. meine Komp.

---

[1]) Und zwar geschieht dies in einem Bilde, das sich m. E. als Lesefrucht aus c. 66 darstellt.

des Buches Hiob: c. 21, 16, 30. c. 24, 9, 18—21 u. 24. c. 27, 7. c. 28, 28 S. 89.)

Ist aber v 10 und 11 Glosse, dann fällt die Beziehung der Stelle auf den Ebed überhaupt dahin, und c. 50, 4 ff. ergiebt sich als einfache Prophetenrede, die an sich sehr wohl begreiflich und verständlich ist. Es ist doch mehr als natürlich, dass den Männern, welche die Restauration Israels weissagten, bei der Verzögerung des Eintretens derselben die schwersten Vorwürfe von ihren Volksgenossen gemacht wurden. Auch passen auf den Propheten alle die Momente, welche wir vorher als für den Ebed ungehörig bezeichnet haben. Vergleiche den Jüngernamen, die Art der Inspiration, den starren Trotz gegenüber seinen Drängern etc.

Auf der anderen Seite aber bleibt es erklärlich genug, wie eine solche Umgestaltung einer ursprünglichen Prophetenrede zum Ebed-Jahwe-Lied möglich war. Die Situation war bei beiden Subjekten die gleiche, beide litten in ihrem Beruf. Zudem musste ein solches Uebergangskapitel, wie wir nachher sehen werden, von c. 49 zu c. 53 mehr als erwünscht sein, um den Sprung von der hoffnungsvollen Wirksamkeit des Ebed zu seinem tiefen Leiden erklärlich zu machen.

Zusammenfassend möchte ich über c. 50 urteilen, dass es den in c. 49 hervorgetretenen Gedanken von der Berufsthätigkeit des Knechtes in seinem Berufsleiden, ohne nähere Angabe, von wem diese Leiden herrühren (nach Kuenen, Reuss u. A. wahrscheinlich von Israeliten), weiter ausspinnt und zugleich durch seinen Zusatz, insonderheit v 11, nach c. 53 eine Brücke schlägt.

Es erübrigt noch das Ergebnis meiner Untersuchung über c. 53 anzuführen. Diesen wichtigen vielumstrittenen Abschnitt als einheitliches Ganzes aufzufassen ist mir nicht möglich. Meines Erachtens liegt ihm ein Krankheits- resp. Theodiceepsalm zu grunde (vgl. hierzu die gelegentliche Bemerkung Stud. und Krit. 1836 S. 912). In diesem waren die Leiden eines von Gott mit Aussatz geschlagenen, von seinen Feinden verfolgten, frommen Dulders geschildert, dem Jahwe, ähnlich wie Hiob (c. 42) eine glänzende Restitution hat zu Teil werden lassen. Dieses Psalmstück hat der Verfasser der Ebed-Jahwe-Lieder insofern überarbeitet, als er den von seinen Feinden verfolgten Dulder von seinen Hassern getötet werden liess, um so das Leiden des Unschuldigen als blutiges Ersatzopfer für viele werten zu können. Mit anderen Worten: der Gedanke der Theodicee erfuhr durch die Hinzu-

fügung der Opferidee (vgl. kultische Ausdrücke wie אשם, הפגיע, הערה־למות seine Ergänzung und eigentümliche Beleuchtung.

War nun aber einmal der Tod des unschuldig Gerichteten wirklich erfolgt, dann musste auch die Schilderung seiner Wiedereinsetzung resp. Belohnung durch Jahwe dementsprechend umgestaltet werden. Nicht mehr nur eine bloss äussere, innerweltliche Bereicherung konnte der Lohn für den unglücklichen Dulder sein, nein, seine Restitution musste jetzt in einer Weise erfolgen, wie sie seiner, als eines der irdischen Sphäre bereits Entrückten würdig war. Wie von selbst bot sich zur Lösung dieser Aufgabe das Bild eines Henoch, eines Elias zur Verwertung dar — die beide zum Lohn für ihre Frömmigkeit in den Himmel erhoben wurden.

Rekapitulierend möchte ich die schriftstellerische Eigenart des c. 53 darauf zurückführen, dass *zwei Hauptvorstellungsreihen in ihm neben einander* hergehen: 1) die ursprüngliche Psalmenvorlage (Krankheits- und Verfolgungsbild) und 2) im Anschluss an letzteres die Einarbeitung des Opfergedankens (v 7 ff.): der gewaltsam getötete Ebed das אשם für viele. Unterstützt wird diese Annahme noch durch folgende Erwägungen: Es ist längst bemerkt worden, dass mit v 7 die Anzahl der Varianten sich v 1—6 gegenüber bedenklich steigert und damit die Vermutung, dass an dieser Stelle fremde Bestandteile in den Text eingedrungen sind, sich nahe legt; dies aber wird um so mehr der Fall sein, als v 7 ff. sich gerade in subjektiven Reflexionen des Propheten über das wunderbare Schicksal des Ebed und die Bedeutung seines Leidens ergehen. Bringt nun aber der Verfasser in diesen Versen eigene Gedanken zum Ausdruck, wie leicht kann er da den spröden Stoff der ursprünglichen Vorlage nach dem Richtmaass seiner eigenen Spekulation umgestaltet haben? Aber auch abgesehen von dieser mehr allgemeinen Erörterung glaube ich aus c. 53 den Beweis dafür erbringen zu können, dass in ihm Vorlage und Überarbeitung in dem oben dargelegten Sinne zu scheiden ist.

Die Verse, bei welchen die Spezialuntersuchung einzusetzen hat, scheinen mir v 8 und 10 zu sein. Ich gebe in Folgendem eine diesbezügliche Analyse derselben. Vers 8^{a}[1]) ist zum grossen Teil *von Psalm 107, 39 abhängig* (der Psalm hat seines

---

[1]) Gegen die Verkoppelung von v 8^{a} und ^{b} mit dem folgenden כי spricht entscheidend der knapp bemessene Rhythmus, welcher jeder Periodisierung feind ist.

geschlossenen Gedankenzusammenhanges wegen den Vorzug), sonst aber findet sich die Verbindung von עצר und משפט nirgends. Vers 8b übersetzt die Vulgata noch LXX: et generationem ejus, quis enarrabit. Diese Erklärung kann nicht anders verstanden werden, als dass der Versabschnitt in die Herrlichkeitsperiode des Ebed gehört, ihm den Besitz einer zahlreichen Nachkommenschaft zusichert. Genau dieselbe Erscheinung wie bei v 8b wiederholt sich bei v 8a, wenn sich erweisen liesse, dass לקח zu Gott hin entrückt werden bedeutet. Diese Erklärung ist aber durch II. Könige 2, 10 und Gen. 5, 24 sicher gestellt. Die Abweichung vom Sprachgebrauch Deuterojesajas c. 52, 5 begreift sich durch die Erwägung, dass wir es hier mit Redaktorenarbeit zu thun haben. Die Bedeutung von דור im Sinne von Nachkommenschaft (generatio) ist unbestreitbar (vgl. Lex. von Siegfried-Stade), also auch hier kein Hindernis, eher eine Ermutigung v 8a b hinter v 9 zu setzen. Im Uebrigen vgl. Ley S. 127, welcher die Verbindung von 8a und 8b mit dem folgenden 8c durch folgende Erwägung völlig löst: „Die Zeitgenossen mussten es doch am ersten wissen, dass der Ebed getötet war, sie haben es ja selbst gethan.“ Ferner: auch das Verhältnis von v 10a zu 10b ist ein äusserst loses. Nach v 9 (Begräbnis) ist 10a, wo noch einmal von der Krankheit die Rede ist, mehr wie müssig; dagegen bringt v 10b insofern etwas Neues zu diesem Gedanken hinzu, als es die W e n d u n g d e s K a p i t e l s v o n d e r E r z ä h l u n g z u r W e i s s a g u n g u n d d a m i t d a s E n d e d e r R e f l e x i o n d e s P r o p h e t e n ü b e r d a s E n d e des Ebed anbahnt. So schlecht wie v 10a zu 10b passt, so gut stimmt v 8a und 10b zusammen. Die eine Vershälfte nämlich würde die Thatsache aussprechen, dass der Ebed infolge seiner Entrückung zu Jahwe hin sich einer zahlreichen Nachkommenschaft erfreut, während die andere Vershälfte angiebt, durch welches Mittel der Ebed sein Ziel erreicht hat, nämlich durch das Ersatzopfer seines Leibes. Dass übrigens in dieser Gegend der Text nicht in Ordnung ist (vgl. v 7 Schluss), sieht man aus dem des Pleonasmus wegen zu streichenden: „und nicht that er seinen Mund auf.“ Auf diese Weise glaube ich die Vermutung wenigstens als d i s p u t a b e l h i n g e s t e l l t zu haben, d a s s e s s i c h i n v 7, 8 u n d 10[1]) d e s M. u m d a s P r o d u k t e i n e r Ü b e r a r b e i t u n g h a n d e l t, w e l c h e d e n E b e d g e w a l t s a m v o n M e n s c h e n g e t ö t e t w e r d e n l i e s s, u m i h n a l s אשם, a l s E r s a t z o p f e r f ü r v i e l e h i n z u s t e l l e n.

[1]) Interessant und lehrreich ist die ausführliche Exegese unserer Stelle bei Kleinert, Stud. u. Krit. 1862 S. 719 ff.

Ich fasse das Resultat meiner bisherigen Untersuchungen über c. 53 in die These zusammen, dass in ihm Theodicee und Opferidee einen Kompromiss schliessen zur endgültigen Lösung des Theodiceeproblems für Israel und die Welt (52, 12 ff. 53, 11).

II.
Das kritische Material.
(Inhalt der Lieder.)

Jedem, der die Ebed-Jahwe-Stücke aufmerksam liest, muss es auffallen, dass in ihnen zwar vom Ebed gehandelt wird, dieser Ebed aber anonym auftritt. Deuterojesaja bezeichnet mit unverkennbarer Sicherheit Israel und Jakob (so Jes. 41, 8 u. s. w.), d. h. das Volk als Ganzes, mit dem Ehrenprädikat des Ebed. Diese Benennung ist auch vom Verfasser der Ebed-Jahwe-Stücke acceptiert (c. 49, 5). Aber diese Stelle macht es unzweifelhaft, dass der Ebed als Subjekt in irgend welcher Weise (um mich vorsichtig auszudrücken) von dem Volk als Ganzem, so weit es noch vorhanden ist, als von dem Objekt unterschieden wird. Zu den dieser Annahme scheinbar widersprechenden Versen c. 49, 3 und 53, 11 vgl. Schian und Duhm.

Mit anderen Worten: So viel muss zugegeben werden: die Ebed-Stellen erheben gar nicht den Anspruch, denselben Ebedbegriff wie das übrige Buch zu besitzen; sie lassen die Möglichkeit frei, sich eine abweichende Auffassung vom Ebed zu bilden.[1])

Aus der vorangeschickten exegetischen Uebersicht ergiebt sich ferner, dass die in Rede stehenden Perikopen ausser c. 53 deuterojesajanische Sprachfärbung an sich tragen. Aber die

---

[1]) Jes. Dillmann S. 387 erklärt sich das Fehlen jeder Bezeichnung so, dass er den Ebed an unserer Stelle als „die Idee" Israels fasst, wie sie im Geiste Gottes lebt und darum weder mit dem empirischen Israel, noch mit einem Bruchteil desselben identisch sei. Dagegen spricht 1) die ungemeine Künstlichkeit einer solchen Abstraktion, die, wie Ley mit Recht bemerkt, an die platonische Ideenlehre erinnert. Das A. T. liebt es vielmehr, abstrakte Gedanken konkret auszumalen. Was aber entscheidend ist: Niemals, mag nun abstrahiert oder konkret geschildert werden, fehlt die genaue Bezeichnung des Subjekts, von dem die Aussagen gemacht werden. Vgl. besonders bei Deuterojesaja die Schilderung Zions, in die so viele individuelle Züge hineingezeichnet sind — und doch, weil man namentlich erfährt, mit wem man es zu thun hat, kommt man niemals auf den Gedanken, Person und Personifikation zu verwechseln. 2) Die Annahme Dillmanns, dass eine Idee eine Thätigkeit entfalten soll (das ideale

Ähnlichkeit der Form verhüllt nur äusserst mangelhaft die Verschiedenheit des Inhalts. In allen Ebed-Jahwe-Liedern wird, so viel steht fest, die berufsmässige Thätigkeit des Ebed klar und deutlich hervorgehoben.

Deuterojesaja aber kennt keine Mittelsperson, welche als Jahwes „Bevollmächtigter“ an Israel und den Heiden zu arbeiten hat. Und das ist auch mehr wie begreiflich. Beide nämlich, sowohl Jahwe als der Ebed, würden dasselbe Ziel im Auge haben, nämlich die äussere und innere Wiederherstellung Zions. Die Persönlichkeit des Ebed wäre also neben Jahwe überflüssig, ja, man kann noch einen Schritt weiter gehen. Die Persönlichkeit des Ebed ist unmöglich, denn die Art und Weise, wie das obige Ziel von Jahwe und dem Knecht erreicht wird, ist völlig verschieden. Deuterojesaja, eschatologisch gerichtet wie er ist, schaut Äusserliches und Innerliches neben einander in seinem Zukunftsbilde, er coordiniert also. Der Ebed dagegen, in erster Linie ethisch religiös wirkend, subordiniert, d. h. er ordnet die äussere Wiederherstellung des Volkes der inneren: der Entsündigung und Busse der Nation, unter. Mit dieser letzteren Erkenntnis hängen mittelbar die Differenzen zusammen, welche hinsichtlich der Grundgedanken die Ebed-Stücke von dem übrigen Buch unterscheiden, und darauf gilt es im Folgenden das Augenmerk zu richten.

Die Restitution Israels ist bei Deuterojesaja Jahwes ausschliessliches Werk. Insonderheit ist er es, welcher die innere Wiederherstellung seines Volkes in die Hand nimmt. Er entsündigt Israel und tilgt alle seine Schulden wie eine Wolke (c. 43, 25. 44, 28). Jahwe ist seines Volkes מושיע (wohl zwanzig Mal). Israel wird geholfen נושע; ebenso wie den Entronnenen der Völker c. 45, 17 und 22[1]) die Möglichkeit geboten wird, sich

Israel hat ja die Aufgabe, dem empirischen zur Bekehrung zu verhelfen) halte ich für undurchführbar. Dillmann giebt dies in gewisser Weise auch selbst zu. Schon bei c. 49 nimmt die Idee des Volkes gleichsam Fleisch und Blut an und bei c. 53 ist das „ideale“ Israel gleich dem besseren Teil des Volkes. Uebrigens hätten derartige Schwankungen in der Bestimmung des Ebedbegriffes Dillmann nicht nur von der Unzulänglichkeit seiner Hypothese überzeugen, sondern ihm auch den richtigen Weg zeigen müssen: die Entwickelung und der dialektische Fortschritt der Ebed-Jahwe-Lieder muss im Beruf des Knechtes gesucht werden, nicht in seinem Begriff.

[1]) Man beachte, dass diese Stellen das Gegenstück von c. 49 sind, sowohl was die Thätigkeit des Ebed an Israel und den Heiden anlangt, als auch, dass hier die Mission an den Heiden Nebensache, nicht Hauptsache ist (c. 49, 6).

retten zu lassen. Israel ist also bei Deuterojesaja passiv und aktiv höchstens in seiner Sünde (vgl. Schian Ebed-Jahwe-Lieder S. 14).

Dazu kommt noch, dass man an allen den Stellen, wo dem Volk Israel das Ehrenprädikat des „Ebed“ gegeben wird, so c. 41, 8. 43, 1. 44, 1, nirgends auch nur mit einer Silbe angedeutet findet, dass hinter dem empirischen Israel noch die Idealgrösse des „wahren Israel“ steht. Jahwes Trost und Verheissung gilt vielmehr dem Gesamtvolk, kann nur ihm gelten (vgl. Ley, Jesaja 40—66: die Idee des Knechtes Gottes S. 81). Nachdem er darauf hingewiesen, dass sich gewisse spezielle Ermutigungen c. 51, 1—7 etc. fänden, die in Zufälligkeiten und besonderen geschichtlichen Anlässen hinreichende Erklärung fänden, fährt er fort: „Im Allgemeinen sind die Reden an das ganze Volk gerichtet — nirgends findet sich eine Andeutung (vgl. seine Kritik von Knobels Hypothese S. 113 ff.), dass durch das Leiden des frommen Teils auch dem sündhaften verziehen werde. Welche Unklarheit auch, bei einem Schriftsteller zwei Subjekte gleich (Ebed) zu benennen und sie durch zum Mindesten zwei verschiedene Seiten ein und desselben Begriffs (!) bezeichnen zu lassen!

Ebenso wie die innere ist auch die äussere Wiederherstellung der Gemeinde ein Werk Jahwes, vgl. c. 44, 26. 46, 13. 49, 16—50, 3. 51, 16[1]). 52, 7 (60, 1 ff.) u. a. An diesem Resultat kann auch die Thatsache nichts ändern, dass Jahwe für seine politischen Grossthaten sich eines irdischen Werkzeuges bedient in der Person des Cyrus, seines Hirten und Gesalbten (s. c. 41. 44, 28. 45, 1 ff. 46, 11. 48, 14). Niemals aber, so gewaltig auch die Weltstellung des Cyrus ist, wenn er durch seine Thaten die Völker zu Jahwe ruft, wird die Suprematie des Bundesgottes auch nur im geringsten in Frage gestellt; vielmehr ist er es, c. 43, 1 ff., der die Feinde des Perserkönigs zerschmettert und die ehernen Riegel zerbricht. In religiösen Dingen vollends, wo es sich um Sachen des Reichs Gottes handelt, tritt Cyrus ganz zurück (Dillmann, Th. d. A. T. S. 538).

---

[1]) Wahrscheinlich haben wir in diesem Verse ein versprengtes Stück vor uns, resp. eine Glosse zu einem Ebed-Jahwe-Stück. Für die Exegese von c. 42, 7 und 49, 6 kann aus ihm nichts gefolgert werden, denn Gleichheit der Prädikate verbürgt noch nicht Gleichheit der Subjekte. Ebenso ist das ל etc. irrelevant; denn das ist ja eben das Charakteristikum der Ebed-Jahwe-Lieder, dass Thätigkeiten, die Jahwe zufallen, auf den Ebed übertragen werden.

Ja, der Verfasser kann es sich nicht anders denken, als dass Cyrus sich zu Jahwe bekehren muss und seinen Namen anrufen, ihn wenigstens unwissend verehren. Ein herrliches Zeugnis, nicht, wie Duhm sagt, von der Naivität seines Glaubens, sondern von dem Heroismus[1]) desselben. Und dann, schliesst nicht die Person des Cyrus, als des Werkzeuges Jahwes, die Person des Ebed eo ipso aus?

Diese vorangeschickte Übersicht wird das Urteil rechtfertigen, dass der Standpunkt Deuterojesajas ein durchaus theocentrischer ist. Die äussere und innere Wiederherstellung Zions, vor allem die religiöse Seite derselben ist Jahwes ausschliessliche That. Hier bleibt für ein anthroprocentisches Wirken des Ebed kein Raum, am wenigsten dann, wenn derselbe nicht nur als Jahwes „Favorit" erscheint, sondern „als sein Beauftragter mit bestimmtem Amt (Schian S. 19). Zu demselben Resultat wird man kommen, wenn man den Zeitpunkt der Zukunftshoffnung Deuterojesajas genauer ins Auge fasst. Nach seiner Meinung ist die Vollendung der Theokratie in Bälde zu erwarten. Jahwes Gerechtigkeit, d. h. sein Sieg צדק über alle Hindernisse, die seinem Volk entgegen stehen, wird in Kürze eintreten. Nach c. 49 ist sogar die heilige Stadt des Verfassers ausschliesslicher dichterischer Standpunkt, und man weiss nicht recht, ob er sich Zion schon zum Teil wiederhergestellt denkt (חרבות) oder nicht.

In diesem Zusammenhang möchte ich bei Deuterojesaja von „einem absoluten Zukunftsbilde" reden. Zwischen c. 40, 1 ff. 43, 1 ff. 52. 54, 14 ff. ist kein Unterschied, kein Wechsel der Anschauung zu entdecken.[2]) Die neue Gemeinde steht als ver-

[1]) Vgl. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, S. 137.

[2]) Es ist zu wenig, was Riehm (Stud. u. Krit. 1865, S. 47) zur Charakteristik der messianischen Weissagung bemerkt: „Ueberall gilt ihm (D. J.) die schon ganz nahe bevorstehende Erlösung des Volkes Gottes aus der Gewalt Babels als der Ausgangspunkt (!), von welchem an die Ausführung des Heilsratschlusses Jahwes ohne Aufenthalt ihrem Ziele zuläuft. Ausgangspunkt und Vollendung fallen aber nach ihm zusammen. Stade, Z. f. Th. u. K., S. 399 (die messianische Hoffnung im Psalter) schreibt: „Häufig versetzt sich Deuterojesaja in die seligen Zeiten des messianischen Reiches und stellt als erfüllt dar, was er weissagt. Da das messianische Reich ja nicht gekommen war, so ist diese Einkleidung der Gedanken den jüdischen Überlieferern unverständlich gewesen und hat die Veranlassung zu Korrekturen des Textes, wie zu falscher Punktation gegeben. — Gewiss grossenteils richtig, nur nicht entschieden genug. Vor allem sind die ganzen Ebed-Perikopen solche Korrekturen der Prophetie Deuterojesajas auf Grund der veränderten Zeitverhältnisse, nicht nur (Note) c. 42, 6 und 49, 5. 41, 2. (!) 43, 28 (!). Treffend hat übrigens schon Delitzsch die Hoffnung, „dass unmittelbar mit der Rückkehr der Exulanten das messianische Reich eintreten werde" — das ἀνθρώπινον der Weissagung Deuterojesajas genannt.

herrlichte fertig vor des Verfassers Augen. Nirgend mehr ist von einem Werden die Rede,[1]) immer handelt es sich um ein Gewordensein. Und das ist auch mehr wie natürlich, reicht doch jede Prophetie, so zu sagen, bis ans Ende und bringt ein geschlossenes Ganzes zum Ausdruck (vgl. Riehm, die messianische Weissagung, Stud. u. Krit. 1865, S. 436).

Ich frage wieder: Ist bei dieser Sachlage eine geordnete Missionsthätigkeit des Ebed denkbar? Kann man es sich vorstellen, dass neben Jahwe dem עשה כל ein Subjekt amtlich, berufsmässig thätig ist, welches genau dasselbe Ziel im Auge hat, dessen Erreichung sonst Jahwe durch Thorabringen und Sündenvergebung erwirkt? Vgl. zu c. 42, 1—4. c. 51, 4—7; zu c. 53, c. 43, 25 und c. 44, 21 ff. u. s. w.

Wäre das schon an sich auffallend, so muss das Bedenkliche der Situation noch gesteigert werden, wenn man sieht, wie grundverschieden die Art ist, in der dieses Ziel von den beiden in betracht kommenden Subjekten erreicht wird. Bei Jahwe ist alles wunderbar, um nicht zu sagen magisch, vermittelt. Er giesst seinen Geist aus c. 44, 3, und innerlich und äusserlich wird durch das Medium desselben die neue Gemeinde sofort konstituiert und zugleich vollendet. Ungefähr dasselbe meint der Verfasser mit der berühmten Stelle c. 54 Schluss, wo das Wort Jahwes fest wie in der Chokma (Sprüche 8. Hiob 28) hypostasiert erscheint und selbständig wirkend auftritt.

Wie ganz anders werden dagegen Wort und Geist in den Ebed-Jahwe-Stücken verwertet. Sie stehen neben einander in unmittelbarster Beziehung zu der Berufsausrüstung des Knechtes, zur Mission an Israel und den Heiden, c. 49, 2. Sie sind der menschlich gearteten Persönlichkeit desselben untergeordnete Momente, die deshalb auch keineswegs mit derselben Zaubermacht wirken, wie sie Deuterojesaja ihnen bei Jahwe zuschreibt. Im Gegenteil: die Worte des Ebed erfahren Widerspruch, müssen sich kämpfend durchsetzen (c. 49, 4. 50, 4 ff.), kurz: an Stelle wunderbarer, unmittelbarer Wirksamkeit tritt bei genau denselben Faktoren ein mühsam mittelbares Schaffen und Vollbringen.

Sehr lehrreich ist ferner, wenn man sich des Unterschiedes der Ebed-Perikopen vom übrigen Buch in dieser Hinsicht gewiss werden will, eine spezielle Betrachtung der Stelle c. 43, 3 ff. Auch

[1]) Auch der Wüstenzug gilt eigentlich nur der Glorifizierung der vollendeten Gemeinde.

in ihr ist, wie in c. 49, 4, von der Geistbegabung die Rede, und zwar wird dieselbe Israel als dem Ebed Gottes zu Teil (c. 41, 8). Mit keiner Silbe aber wird darauf hingewiesen, dass Israel nun den Auftrag habe, an den Heiden zu wirken, resp. an sich selbst. Und doch hätte an diesem Orte, im Zusammenhang mit der Hervorhebung der geschehenen Berufung und Bestimmung Israels zum Ebed, eine solche Erwähnung stattfinden müssen, wenn sie irgend wie vom Verfasser beabsichtigt gewesen wäre. Nicht allein aber, dass sich keine Andeutung davon findet, dass Jahwes Volk Mission treiben soll im Sinne der Ebed-Jahwe-Stücke; wird auch noch obendrein des politischen Werkzeuges, des Cyrus, gedacht, eine Berufsarbeit des Ebed auch von dieser Seite her ausgeschlossen. Soviel ist auf alle Fälle gewiss: der Missionsberuf der Gemeinde kann unmöglich eine wichtige Rolle für Deuterojesaja gespielt haben, unmöglich kann er mit in der Bestimmung Israels zum Ebed liegen, vielmehr kann dieselbe dem ganzen Ideengehalt Deuterojesajas nach nur den Zweck haben darzuthun, weshalb Jahwe dem Volk, das doch blind und taub ist (c. 42, 18), das götzendienerisch sich von ihm abwendet (c. 46, 5 ff.), immer und immer wieder verzeihen kann; weshalb er wenigstens um seinetwillen לְמַעֲנִי, damit sein Name nicht gelästert werde unter den Heiden, sich an ihnen zu verherrlichen vermag. Die Differenz zwischen dem Ebedbegriff von c. 41, 8 und 43, 3 ff. und den eigentlichen Ebed-Perikopen leuchtet ein. In letzteren handelt es sich um ein reines, sündloses Gott wohlgefälliges Subjekt (ob kollektivistisch oder individuell, sei vorläufig dahingestellt), das Jahwes Willen ausführt, während Deuterojesaja nur ein Volk kennt, das eben, weil es nun einmal von Jahwe erwählt ist, sich getrösten kann, dass er seine Verheissungen und die Worte seiner Knechte an ihnen zur Wahrheit machen wird, obwohl es wegen seiner Sündhaftigkeit und Unbussfertigkeit ein solches Schicksal nicht verdient.

Eine zweite fundamentale inhaltliche Differenz der Ebed-Perikopen von Deuterojesaja möchte ich in der Stellung sehen, welche die ersteren zu den Heiden einnehmen. Durch das ganze Buch, durch alle Ausführungen Deuterojesajas ziehen sich Aussagen darüber, dass die Heiden im Vergleich mit Israel völlig inferior sind. Mehr als einmal wird es betont, dass sie vom Norden und vom Süden, vom Westen und Osten kommen werden, um, mit ihren Königen an der Spitze, der verherrlichten Gemeinde Sklavendienste zu thun, als Ersatz für sie

dahin gegeben zu werden (c. 43, 3). Jahwe zieht aus zu ihrer Vernichtung wie ein Kriegsheld u. s. w. Das Verhältnis Jahwes zu den Heiden erscheint überhaupt bei Deuterojesaja nicht in dem vollen Licht des Universalismus, wie ihn die Ebed-Stücke haben. Man darf doch Stellen wie c. 42, 13, wo Jahwe als Kriegsheld auszieht, um seine Feinde zu vernichten, nicht übersehen. Ebenso c. 49, 23 und 26. c. 51, 23, 45, 14. c. 43, 3. Hier tritt der partikularistische Gesichtspunkt, der die Heiden dem Gericht preisgiebt, sie zu Knechten und Sklaven macht, aufs Deutlichste hervor.[1])

In den Ebed-Jahwe-Stücken findet sich von alle dem keine Spur. Der Tod und die Auferstehung des Ebed kommt auch den Heiden zu Gute; sie sind durchweg nicht Objekte der Bestrafung, sondern der Missionierung. In welche Widersprüche sieht man sich daher bei Annahme ein und desselben Autors hier verwickelt! Jahwe kann doch unmöglich einmal den Entschluss fassen, die Heiden zu verderben und das andere Mal sie durch das heilsmittlerische Organ seiner Gemeinde alle zu erretten? Selbst wenn c. 42, 13 ff. z. B. (vgl. Duhm, S. 290?) nur die Babylonier gemeint sind, gegen die Jahwe zu Felde liegt, so ändert sich damit nichts; denn Babel ist doch (vgl. c. 46 und 47) Repräsentant der alles umfassenden Weltmacht. Was aber bei dieser Erörterung am auffallendsten ist, ist der Umstand, dass sich solche partikularistischen Aussagen meist in unmittelbarer Nähe der universalistischen Ebed-Jahwe-Stücke finden. Kurz vor c. 42 steht 41, 15, eine Stelle, von der ich nicht begreifen kann, wie man von ihr aus (Israel drischt seine Feinde nieder), vgl. Duhm, Komment. S. 280, zu dem sanftmütigen Knecht (42, 1 ff.) gelangen will. Ebenso ist Jahwes Absicht mit der Heidenwelt, die er c. 49, 22 ff. kundgiebt, unvereinbar mit 49, 6, wo ja sein Heil bis an das Ende der Welt reichen soll. Siehe auch c. 43, 3. Die Differenzen liegen auf der Hand.

Man darf nun aber nicht unbillig urteilen; Giesebrecht, Beiträge zur Jes.-Kritik, wird Recht haben, wenn er gelegentlich bemerkt, dass die Worte Deuterojesajas nicht mit Lineal und Zirkel abgemessen werden dürfen. Das heisst, speziell auf unsere Frage angewendet: giebt es im Deuterojesaja nicht auch Abschnitte, welche eine Missions-

[1]) Vgl. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion S. 110, der den sonst unerträglichen Hochmut, welcher sich in den genannten Stellen ausspricht, dadurch zu mildern sucht, dass er ihn als Ausspruch des ganzen Volkes hinstellt, nicht des Einzelnen. In dieser Hinsicht gelte noch immer: „Iliacos intra muros peccatur et extra.“

tendenz, eine Liebesabsicht Jahwes, resp. Israels an den Heiden als möglich erscheinen lassen? Man könnte hinweisen auf c. 54, 15, wo freilich die Uebersetzung schwankend ist. Klostermann S. 65: selbst wenn Gäste zuzögen ohne auf mein Zeichen hin, wer immer bei dir gastet, wird zu dir übergehen.[1]) LXX προςήλυτοι προςελεύσονταί σοι δι'ἐμοῦ mit Weglassung des störenden אפס Ebenso könnte man c. 45,22 anziehen, wo die „aus dem Völkergericht Entronnenen" aufgefordert werden, sich dem alleinigen Gott zuzuwenden und sich von ihm helfen zu lassen. Und endlich Tritojesaja c. 56 v 7: „Jahwes Haus soll ein Bethaus werden für alle Völker". Allein, selbst wenn man zugeben wollte, dass diese Stellen wirklich ein Interesse Jahwes an der Heidenwelt bekundeten, so gilt es doch, zweierlei nicht zu übersehen:

1. Handelt es sich in ihnen überall nur um ein Nebenmoment, einen Nebengedanken, den Jahwe selbst (übrigens ohne den Ebed) ausführt, und zwar
2. um einen Nebengedanken deshalb, weil alle diese Stellen die Verherrlichung Zions und das Gericht über das Gros der Heidenwelt voraussetzen (s. c. 45, 22). Selbst c. 56 spricht nur von einigen Proselyten aus allen Völkern, welche die kultischen Bedingungen v 6 erfüllen. (Jes. 2, 2—4 greift viel weiter, s. die Michaparallele.)

Unter diesen Umständen glaube ich zu dem Urteil berechtigt zu sein, dass gerade die genannten scheinbaren kleinen Abweichungen mit die Thatsache beweisen helfen, auf die es uns ankommt: dass die Grundgedanken der Ebed-Jahwe-Lieder (abgesehen von der speziellen Frage, wer der Ebed sei) nicht mit Deuterojesaja harmonieren.

Für die Mission an Israel und an den Heiden bleibt kein Raum in der von Jahwe allein geschaffenen Herrlichkeitsperiode Zions, und das Verhältnis Jahwes und Israels zu den Heiden ist in den Ebed-Stücken und dem übrigen Buch diametral verschieden.

Giesebrechts Versuch (S. 109), solche Differenzen auf die Schreibweise und die dichterische Anlage Deuterojesajas zurückzuführen, kann nicht befriedigen; dazu gehen die Unterschiede denn doch viel zu tief. Sie müssten weit besser vermittelt sein, um glaubhaft gefunden werden zu können. Kurzum: die Schilderung der Persönlichkeit und Thätigkeit des Ebed kann nicht von Deuterojesaja selbst herstammen; — sie würde einen

---

[1]) Uebrigens wohl die Grundstelle zu dem Einschub 56, 1 ff.

völligen Bruch mit seinen theologischen Grundpositionen bedeuten. Eine fremde Hand hat also hier interpolierend eingegriffen.

Es erübrigt nun noch kurz, die Stellen zu betrachten, in welchen scheinbar Israel als Berufsträger Jahwes auftritt. Schian hat in seiner Dissertation über die Ebed-Jahwe-Lieder dieselben übersichtlich und klar S. 11 ff. zusammengestellt (vgl. übrigens Duhm). Ich kann mich, was das Urteil über sie betrifft, meistenteils auf ihn beziehen.

In c. 44, 26[a] kann nicht von dem Ebed der Ebed-Jahwe-Stücke die Rede sein. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass man anstatt עבדו — עבדָו zu lesen hat. Es wird nämlich von 44, 24 an ein Rückblick auf die vorher geschilderte Ohnmacht der Götzen, eine umfassende Schilderung der Herrlichkeit Jahwes gegeben. Ein Moment in derselben bildet die Aussage, dass Jahwes Worte, die er durch seine Propheten מלאכין (Plural!) [1]) geredet hat, eintreffen. Auch c. 48, 16[b] wird der Missionsgedanke nicht von Israel ausgesagt. Schon ganz äusserlich betrachtet, tritt diese Vershälfte so abrupt auf, dass sie sich sofort als fremdes Glied im Organismus kundgiebt. Schian hat Recht, wenn er sagt: v 16[a] spricht Jahwe, 16[b] fällt ein unbekannter Jemand ein: „und nun hat mich der Herr gesandt und sein Geist."

Mehr ins Gewicht fällt c. 42, 19. Duhm bemerkt dazu: „Ist der Text richtig, so wird Israel als Vertreter Jahwes in der Welt gedacht, das sein Wort besitzt und weiter zu geben vermag."

Allein die „Textüberlieferung", die „Stellung des Verses im Zusammenhang" und seine „Ursprünglichkeit" sind viel zu unsicher, als dass etwas Sicheres auf diesen vielumstrittenen Passus gebaut werden könnte. Nach Klostermann (S. 14) ist anstatt Knecht „Knechte" zu lesen, s. LXX. In ihr fehlen die Worte אשר אשלח gänzlich und Trg. und Vulg. übersetzen: „wie der,

---

[1]) Vermutungen über den Sprecher anzustellen, ist äusserst schwierig. Dass der Prophet redet, wird

1. durch eine Vergleichung mit c. 61, 1 empfohlen.
2. Tritt mit v 16 (vgl. Duhm) eine Wiederholung von v 14 ein, die vielleicht dadurch entstanden ist, dass die Subjekte durch Ueberarbeitung nivelliert sind.
3. Passen die perfecta c. 48, 17, welche einen Zustand bezeichnen, auch dem Wortlaut nach gut zu c. 50, 4 כל־למודים welches ursprünglich Prophetenrede gewesen ist, und wird der Prophet (vgl. 40, 6) öfter mit seiner Person hervorgetreten sein. Denn soviel scheint sicher: Ohne Vorlage wären die späteren Kapitel des sog. Trito-Jesaia bei ihrem Citatenreichtum aus c. 40—55 wohl nicht darauf verfallen, das „Ich" so zu betonen.

zu dem ich meinen Boten sende." (?) — Ferner hat Schian S. 16 m. E. richtig bemerkt, dass die Anrede des v 18 an die „Blinden" und „Tauben" in v 19 plötzlich durch eine von diesen Blinden und Tauben in dritter Person redende Erklärung unterbrochen wird. Nimmt man nun noch hinzu, dass v 20 in der Anrede fortfährt, so ist v 19 isoliert, als eine überflüssige Erklärung zu v 18 dargethan. Für die Richtigkeit dieser Hypothese spricht, was ich ergänzend bemerken möchte, der exegetische Thatbestand. Denn auf den in v 19 enthaltenen Gedanken der Berufsthätigkeit des Knechtes wird im Folgenden nicht mehr Rücksicht genommen, ja der ganze Zusammenhang schliesst ihn aus. (Israel Objekt des Heils).

Einige Stellen scheinen mir aber immerhin von Duhm und Schian nicht genug gewürdigt zu sein nämlich: c. 41, 1 ff. 21 ff. 43, 10 und 55, 4. Hier erscheint Israel als Jahwes Zeuge; einmal in seinem Rechtsstreit mit den Götzen und das andere Mal c. 55, 4 in Parellele mit der Weltstellung Davids: „gleich ihm sollst du die Völker rufen, die du nicht kennst, und Völker, die dich nicht gekannt haben, werden zu dir laufen um Jahwes deines Gottes willen."

Es lässt sich nicht leugnen, dass z. B. in 55, 4 der Schein entstehen kann, als habe Israel die Aufgabe, an der Welt Mission zu treiben. Betrachtet man die Stelle aber genau, so wird man auch sofort ihre Verschiedenheit von c. 42, 1—4 einsehen. Nicht um eine mühevolle, mit Leiden und Entbehrungen verbundene Mission handelt es sich in c. 55, 4, sondern einfach um die spontane Wirkung der vollendeten Theokratie, die, herrschergewaltig wie einst ihr König David, inmitten der Völkerwelt steht um Jahwes ihres Gottes willen, der sich an ihr verherrlicht hat. **Er**, Jahwe, also missioniert v 6, wenn hier überhaupt von Mission geredet werden kann. Der theokratische Standpunkt Deuterojesajas bleibt gewahrt.

So wenig wie aus c. 40—55, ist aus c. 56 ff.[1]) Kapital zu schlagen, wenn es sich um die Aufgabe handelt, die Ebed-Jahwe-

[1]) Gegen die Annahme eines Trito-Jesaja hat Cornill in seiner Einl. i. d. A. T. IV. Aufl. S. 60 und 61 Bedenken erhoben. Duhms bibl. theol. Erwägungen, dass die c. 56 ff. sich von den vorhergehenden durch ein stark judaistisches Element unterscheiden, sucht Cornill durch den Hinweis auf c. 45, 14b. 49, 4. 49, 22 und 23. 43, 3 und 4. 54, 3 zu entkräften. Vgl. auch die phantastischen Verheissungen des Rückzuges durch die zum Paradies umgeschaffene Wüste, die excentrische und doch materialistische Schilderung der Herrlichkeit des künftigen Jerusalems c. 54, 10 und 11. Cornills Hauptargument aber für Ablehnung eines dritten Jesaja bildet die Stelle Haggai

Stücke inhaltlich mit Deuterojesaja in Einklang zu setzen. Meine Ansicht darüber ist kurz die: Tritojesaja hat unsere Ebed-Jahwe-Stücke **nicht** gekannt, wohl aber hat der Verfasser derselben Tritojesaja benutzt.

Ich verweise, um mit letzterer These zu beginnen, auf die Benutzung von c. 66, 24 in c. 50, 11 Schluss, auf die fast wörtliche Wiederholung von c. 61, 1 mit 49, 8 verglichen: „zur Zeit des Wohlgefallens habe ich dich erhört“ u. s. w.

Ferner sind für Bildung und Form der Ebed-Jahwe-Lieder wichtig c. 59, 21. 60, 9: „Denn meiner harren die Inseln und die Tarsisschiffe segeln voran, um deine Söhne von fern her heimzubringen samt ihrem (der Völker) Silber und Gold . . . für den Namen Jahwes und für den Heiligen Israels, denn er verherrlicht dich.“ Endlich vgl. noch c. 66, 2 mit 42, 3.

Auf der anderen Seite aber fehlt es nicht an Stellen, welche beweisen, dass c. 53 besonders **vor** dem sogenannten Tritojesaja

---

2, 7—9. Hier wird betont, dass alles Gold und Silber der Heiden im neuen Tempel zu Jerusalem zusammenströmen werde, ein Gedanke, der sich nur aus D. J. erklären lassen soll, „da Haggai unter den Propheten sicherlich nicht der Mann bahnbrechender Gedanken und origineller Neuerungen sei“. Ich will mich dem Gewicht dieser beiden Einwände Cornills keineswegs entziehen; allein, wenn auch inhaltlich die judaistischen Aussagen von c. 40—55 sich mit c. 56 decken, so ist doch die Form, in welcher in dem letztgenannten Abschnitt die betreffenden Aussagen gemacht werden, mehrfach auffällig. Nicht nur, dass c. 56 ff. c. 40ff. im Ausdruck überbietet und breiter ausführt, mit ihnen also als einer gegebenen Grösse rechnet (vgl. besonders c. 60 im Verhältnis zu c. 54, 9 ff.), so ist und bleibt doch das allerauffallendste, dass c. 56 ff. den ersten Abschnitt des Deuterojesaja vielfach citiert (was doch kaum angängig wäre, wenn beide Abschnitte denselben Verfasser hätten). Vgl. z. B. c. 58, 8 mit 52, 12 (letzteres vielleicht Glosse!), c. 60, 4 mit 49, 22, c, 66, 2 mit 42, 1 ff., c. 62, 1 mit 42, 14, c. 62, 4 mit 49, 20 und 54, 10, 66, 26 mit 42, 2—3, c. 40, 10 mit 62, 11. Wenn Cornill ferner die Haggaistelle gegen die Annahme eines Tritojesaja ins Feld führt, so kann ich ihm auch hier nicht unbedingt folgen; denn der Gedanke ist bei Haggai wirklich viel zu gut motiviert, als dass er sich lediglich als eine Anleihe bei Jes. 60 herausstellte. Die Verherrlichung des neuen Tempels, dessen Anfänge ohne Zweifel geringe waren, konnte eben nur durch ein Gotteswunder erfolgen und zwar durch ein solches umfassendster Art. Uebrigens ist es noch zweifelhaft (allerdings vgl. Kautzsch Beilagen S. 67), ob wirklich חֲמֻדֹת statt חמדת zu lesen ist. Und dann? Führt nicht Sacharja denselben Gedanken aus? Wenn aber nicht nur c. 56 ff., sondern schon c. 40 ff. ein stark judaistisches Element in sich tragen, nun, dann genügten sie, um event. Haggai und Sacharja als Vorlage zu dienen, und alle (z. B. von Marti, der Prophet Sacharja S. 40) geltend gemachten Argumente bleiben zu Recht bestehen. — Vgl. auch Wellhausen, welcher die spätere Abfassung von c. 56 für erwiesen hält. Bei dieser Sachlage glaube ich nach wie vor, an der Bezeichnung Tritojesaja festhalten zu müssen.

nicht zum Buchganzen gehört haben kann. Kapitel 59, 16 und 64, 6 genügen m. A. noch, eine solche Behauptung zu beweisen. Es heisst daselbst (nach Ryssel): „und er sah, dass niemand da war, und erstaunte, dass keiner da war, der ins Mittel treten konnte, da half ihm sein Arm und seine Gerechtigkeit, die unterstützte ihn.“ Und nun wird dargethan, wie Jahwe nach dem Grundsatze der doppelten Vergeltung den Ungläubigen, seinen Hassern, heimzahlt, während er die Gemeinde, d. h. die vom Treubruch Umkehrenden in Israel erlöst und mit seinem Geist ausstattet (s. o.).

Ich frage, wo bleibt hier die Person des Ebed und sein Werk? Jahwe thut alles und zwar allein, und er thut es in Uebereinstimmung mit c. 40—55 als Anwalt Zions, das er in Bälde zur Weltstellung erheben will. Wir haben hier also eine Stelle, die es m. E. zur Evidenz bringt, dass das grundlegende c. 53 dem Tritojesaja ebenso unbekannt gewesen ist, wie dem Verfasser von c. 40—55. Dieselbe theocentrische Grundanschauung hier wie dort. Für den Ebed bleibt kein Raum, und doch hätte gerade bei dem Passus: Für die von ihrer Abtrünnigkeit Umkehrenden (v 20) der Ebed, der für die Sünden eintrat, genannt werden müssen. Ebenso schliesst c. 64,6 c. 53 1 ff. sachlich aus, während 53, 1 als formelle Nachahmung von 64, 6 sehr wohl möglich ist.

Ganz unabhängig also von der Frage, ob es einen Tritojesaja giebt oder nicht, und ich halte das für eine Stärke meiner Position, hat sich die Thatsache ergeben, dass c. 53 ursprünglich **nicht** zum Buchganzen gehört haben kann.

Es erübrigt nun noch, nachzuweisen, dass die Stellen, welche in c. 42, 49 ff. angezogen sind, im Tritojesaja ursprünglich sind.

Bei der Stelle c. 59, 16 ff. lässt sich das ziemlich deutlich zeigen. Vers 21 erklärt sich als Inhalt und Folge des Bundes, den Jahwe mit Zion (d. h. dem bekehrten Teil des Volkes) geschlossen hat. — Diesem Bruchstück Israels, also einem ganz konkreten Subjekt (c. 42, 1 ff. dagegen ist es der anonyme Ebed), sichert er seine Treue und die nie versiegende Gabe der Geistausgiessung zu. Wie Dillmann bei seiner abweichenden Interpretation des Ebed in c. 59 eine Rückbeziehung auf 42, 1 ff. sehen kann, ist mir nicht recht begreiflich. Im Gegenteil ist c. 42 nur nach c. 59, 16 fasslich, insofern als c. 59 erst die Momente herausarbeitet (Geistbegabung), welche c. 42 mit dem Berufsgedanken bereits kombiniert werden.

Bei c. 60, 9 im Vergleich mit 42, 4 kann die Frage, welche von beiden Stellen die Priorität für sich habe, auch kaum aufgeworfen werden; denn der Ausdruck: weil auf mich die Küsten warten" ist ja in c. 60, 9 konkret gefasst, wirklich und wörtlich zu nehmen (die Rückführung der Exulanten wird geschildert), und somit liegen die Motive des Harrens auf der Hand. Kapitel 42, 4 dagegen ist die Wendung in übertragener Bedeutung gebraucht und deshalb jedenfalls erst nach 60, 9 gebildet — denn das Konkretum pflegt stets vor dem Abstraktum da zu sein. Ebenso ist die Hauptstelle 61, 1 viel natürlicher und erklärlicher, als die Zusatzstelle 49, 9. In c. 61, 1 [1]) handelt es sich um eine möglichst genaue Aufzählung der Wirksamkeit des Propheten, denn von ihm ist die Rede, während c. 49, 9 seiner Unvermitteltheit wegen durchaus den Eindruck „des Citats" macht. Zum Ueberfluss lässt sich auch noch das Motiv klar ersehen, aus dem heraus der Verfasser der Ebed-Jahwe-Stücke gerade diese Stelle mit herangezogen hat. Sie entspricht nämlich seiner messianischen Fassung des Ebed insofern, als es von dem Propheten heisst, dass Gott ihn gesalbt hat (משח) mit seinem Geist und Gaben (vgl. nachher).

Das Resultat bleibt also bestehen: Tritojesaja ist älter als die Ebed-Jahwe-Lieder, welche ihn benutzt und zur Bildung ihres Ebedbegriffs mit verwertet haben.

Genau dasselbe gilt von dem spätesten Zusatz zum Jesajabuch, von c. 63 ff. Ich möchte hier, abgesehen von 64, 6, nur auf die Stelle 65,8 hinweisen. Dieselbe ist m. A. nach von der grössten Wichtigkeit für das Verständnis der Ebed-Stücke; und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal nämlich wird hier der Begriff des Ebed, oder vielmehr „der Knechte", klar gelegt, und zum anderen wird die Entstehung dieses Begriffes treffend beleuchtet. Wer sind denn die Knechte Jahwes? Wer anders (man beachte den Gegensatz v 11), als die „Nichtabtrünnigen". Es giebt solche, die Jahwes Wohlgefallen haben. Wir fragen weiter: Sind diese nun durch den Ebed geworden, was sie sind? Das müsste doch der Fall sein, wenn derselbe wirklich der Gewinner, der Vermittler des Heils für Zion wäre. Diese Auskunft ist aber durch den Wortlaut der Stelle von vornherein

[1]) Ich muss das Auftreten des Propheten immer wieder als ein Zeichen dafür ansehen, dass die c. 56 ff. keinen Ebed gekannt haben; denn ein und derselbe Verfasser hätte nicht zwei verschiedene Personen mit denselben Funktionen ohne jede Erklärung, ohne jeden Ausgleich neben einander auftreten lassen können.

widerlegt: Jahwe spricht: „**Ich** will hervorgehen lassen aus Jakob einen Samen (wie anders c. 53, 10^{b}) und aus Juda solche, die meine Berge besitzen, und es sollen sie besitzen meine Erkorenen (42, 2. 49, 2) und meine Knechte dorthin zu wohnen kommen." Ich frage wiederum: Wo bleibt hier Raum für den Ebed? Jahwe ist es, und Jahwe allein, der sich seine Knechte schafft. Vom Ebed keine Spur. Dagegen lässt es sich, und damit möchte ich diesen Teil der Untersuchung schliessen, anschaulich machen, dass der Verfasser der Ebed-Jahwe-Lieder diese Stelle benutzt hat. Sie enthält nämlich, wenn auch nur im partikularistischen Rahmen, den Gedanken der Stellvertretung, wie er in c. 53 vorliegt. Um seines Knechtes willen will sich Jahwe seines Volkes erbarmen und nicht das Ganze verderben. Im übrigen beachte man die höchst lehrreiche allmähliche Verdichtung des Ebedbegriffs, wie sie sich an folgenden drei Stellen anschaulich machen lässt: c. 41, 8 Ebed = Volk, c. 65, 8 Ebed = guter Kern, c. 42, 1 ff. etc. Ebed = Einzelperson. —

In Summa: Tritojesaja ist und bleibt ein Protest gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der Ebed-Perikopen zum Buchganzen, während sich sonst eine grosse Zahl von Stellen aufführen lassen, die das übrige Buch geradezu wörtlich citiert und benutzt (vgl. S. 76 Note).

Das Gesamtresultat unserer auf Grund des exegetischen Materials gewonnenen Untersuchung über die Grundgedanken der Ebed-Jahwe-Stücke in den Schriften Deuterojesajas ist demnach: In der bestimmt, amtlich fixierten Form, wie es in c. 42, 1 ff., 49, 1 ff. etc. ausgesprochen ist, lässt sich der Gedanke, dass der Ebed Träger eines grossen Missionsberufes sei, im Deuterojesaja nicht nachweisen. Deuterojesajas theocentrischer Standpunkt in allen die Restitution Zions betreffenden Fragen schliesst ihn vielmehr aus. Ebenso liegt die Sache im Tritojesaja c. 56 ff. Und endlich, um noch ein Moment anzuführen: Wann soll man denn die Arbeit des Knechtes an seinem Volk zeitlich unterbringen? Vor dem Exil — da beliebte es Jahwe, die Thora gross und herrlich zu machen, c. 42, 21. Die Stelle des Ebed nahmen damals die Propheten ein und ihr Wort. Soll der Ebed etwa mit ihnen identisch sein? Die Ansicht, dass der Ebed mit dem Prophetenstand identisch sei, wird von niemand mehr vertreten, c. 53, 1, 4 und 8 schliessen sie aus[1]) (vgl. Zusammen-

[1]) Natürlich hindert das nicht, dass Züge aus dem Leben und Schicksalen des Propheten (Jeremias) mit zur Konzeption des Ebed beigetragen haben, im Gegenteil, diese Annahme ist sehr wahrscheinlich.

hang der Lieder unter einander). Nach dem Exil aber bleibt für eine geordnete Missionsthätigkeit kein Raum. Das Zukunftsbild Deuterojesajas ist ein absolutes. Zions Zustand ist so herrlich, so vollkommen gedacht, dass es die Heiden, soweit sie nicht vernichtet worden, um Jahwes willen zur heiligen Stadt treibt. —

Eine weitere Instanz gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der in Rede stehenden Abschnitte zum II. Teil des Jesaja möchte ich darin sehen, dass sie keineswegs so zusammenhangslos dastehen, wie man gewöhnlich meint. Sie bilden vielmehr in ihrer geordneten Aufeinanderfolge eine kunstvoll angelegte Stufenfolge[1]), bringen einen dialektischen Prozess zur Entwickelung; kurz, sie stellen einen geschlossenen Organismus dar, sind ein Buch im Buche. Eine Betrachtung der Lieder unter diesem Gesichtspunkte wird das Gesagte bestätigen. Kapitel 42, 1—7 schildert die Aufgabe, die der Ebed hat, und wenn auch nicht „seine Aufgabe von Anfang an" (Dillmann), so doch seine Aufgabe nach ihrem grössten und allgemeinsten Umfang. Die fernen Inseln harren auf die Thora, die religiöse Unterweisung des Knechtes. Ob derselbe daneben noch einen Beruf an Israel hat, ist bei der Unsicherheit der Erklärung von עם und ארץ nicht zu erweisen. Diesem Mangel hilft c. 49 insofern ab, als es unzweideutig darthut, dass der Ebed (v 4) an seinen Stammesgenossen wirkt. Zugleich wird aus dieser Perikope klar, dass der Beruf des Knechtes an Israel grundlegend ist für die ihm zu Teil werdende göttliche Berufung zum Weltmissionar, mit anderen Worten: c. 49, 4 ff. giebt die Genesis des Weltmissionsberufes des Ebed an. Kapitel 50, 4 ff. entwickelt dann den c. 49, 4 (7) angedeuteten Gedanken von der Schwierigkeit des Missionsberufes des Ebed an Israel in deutlichster Weise. Dass es Stammesgenossen sind, welche den Knecht misshandeln, scheint mir sicher.

[1]) Angedeutet hat Duhm diesen Gedanken in seiner Th. des Proph. S. 294. Dort heisst es, dass c. 42 den Charakter, c. 49 den Beruf, c. 50, 4—11 und 52, 13 ff. das Schicksal im Beruf anschaulich machen. Diese Einteilung halte ich nicht für glücklich. Einmal wertet sie den Inhalt der Lieder nicht aus, c. 42 enthält doch neben seiner Charakterschilderung die Aufgabe des Ebed in der Zukunft, während c. 53 vor allem uns den sittlichen Habitus des Knechtes schildert, von dem aus erst das rechte Licht auf c. 42 fällt, vgl. S. 90. Beachtenswert ist auch der Umstand, dass in allen Kommentaren, wenn von der Vorbereitung eines Liedes durch das übrige Buch geredet wird, immer entweder auf die Lieder selbst oder auf ihre Zusätze hingewiesen wird (vgl. Dillmann S. 453). Uebrigens redet auch Cheyne, Introd. S. 305 davon, dass unsere Liederform a connected cycle of poetical meditations seien.

Vgl. Kuenen, hist. krit. Einf. in d. B. d. A. T. II 132 — „der Streit, auf welchen hier angespielt hat, steht ausserhalb der grossen Frage, welche vor 538 an der Tagesordnung war, und scheint wohl in einer niedergelassenen jüdischen Gemeinde, d. h. nach 536, geführt zu sein." Der Gesichtskreis hat sich also in den verschiedenen Perikopen, was das Arbeitsgebiet und die Berufsthätigkeit des Ebed anbelangt, stetig verengert. Kapitel 53 (52, 13 ff. gehört zwar nicht formell, wohl aber sachlich zu 53, 11) nimmt den Gedanken von c. 50, 4 ff. auf und zeigt, wie das unschuldige Leiden des Knechtes, der von seinem Volk verworfen und getötet wird, nach Gottes Ratschluss nicht nur dazu dient, Israel zu erlösen, sondern auch eine über die ganze Welt dominierende Stellung einzunehmen. Der Universalismus der letzten Perikope deckt sich mit dem der ersten, c. 42. Der Umfang des Ebedberufs kommt hier zur Darstellung, seine Genesis c. 49, seine Schwierigkeit c. 50, 4 ff., sein Ergebnis c. 52, 13 ff.

Eine gute Gewähr dafür, dass wir diese planvolle Anlage der Lieder richtig erkannt haben, werden wir finden, wenn sich nachweisen lässt, dass in dem Masse, als sich der Wirkungskreis des Ebed verringert, sein Leiden sich vermehrt, die Art seines Wirkens also erklärt wird. Und das ist in der That der Fall. In c. 42 schimmert der Leidensgedanke nur sehr unklar und undeutlich durch (vgl. Bredencamp), wenn es heisst; „er wird nicht müde werden und nicht matt, bis er auf Erden das Recht begründet hat." Unumwunden dagegen wird der Leidensgedanke c. 49, 4 ausgedrückt, wo der Ebed von sich sagt, er hätte gedacht, dass er sich vergeblich abgemüht. Bredencamp bemerkt treffend zu unserer Stelle S. 283: „Die reale Lage des Knechtes kontrastiert stark mit seiner künftigen Verherrlichung. Kapitel 53 klingt schon an. Zugleich wird es klar (c. 49, 4), wer dem Ebed die schwere Mühe bei seiner Missionsarbeit gemacht hat: es sind seine eigenen Volksgenossen gewesen, denn erst mit v 5 tritt die Berufung zum Weltmissionar ein.

Kapitel 50, 4 ff. bringt eine Erweiterung des Bildes vom leidenden Gottesknecht, trägt in den Rahmen desselben individuelle Züge ein, lässt die Eccehomo-Gestalt, wie sie von den Sündern geschlagen und angespieen wird, vor unsere Augen treten. Intensiv und extensiv betrachtet zeigt uns also c. 50 die Leidensschule des Ebed. Zeigte sich c. 49 und 50 im Vergleich mit c. 42 die Niedrigkeit des getreuen Knechtes gesteigert,

so erreicht jener Widerspruch zwischen göttlicher Grösse und tiefster menschlicher Erniedrigung seinen Gipfel im nächsten Abschnitt c. 52, 13 (vgl. v. Orelli A. T. Weissg. 438). Und das ist wieder gut genug motiviert. Unwillkürlich erhebt sich die Frage: Was hat es denn eigentlich auf sich mit den Leiden des Knechtes? Büsst er doch etwa, trotz seines hohen ihm von Gott gegebenen Berufs, eigene Schuld? Oder, wenn das nicht der Fall ist, wie steht es dann mit der göttlichen Gerechtigkeit, die einen Unschuldigen dulden lässt? Das Theodiceeproblem ist der notwendige Abschluss des Ebed-Jahwe-Cyklus. Kapitel 53 giebt auf diese schwierigen Fragen eine in der Litteratur des Alten Bundes singulär dastehende Antwort, die einen langen Werde- und Denkprozess voraussetzt und eine eingehende Bekanntschaft und Auseinandersetzung mit dem Buch Hiob[1]) und mit einer grossen Anzahl Psalmen (Krankheitsspalmen) verrät. Im Gegensatz nämlich zur Resignation des Frommen aus dem Lande Uz, der, von Jahwes Erscheinung überwältigt, die Hand auf den Mund legt und sich der göttlichen Weisheit und Allmacht rückhaltlos unterwirft mit dem Geständnis, auf tausend nicht eins antworten zu können, im Gegensatz zu dem Heroismus der Psalmensänger, die, wo sie auch noch keine Hülfe sehen, dennoch um Jahwes willen ihrer Rettung zuversichtlich gewiss waren in Lob und Dank — im Gegensatz zu dieser, ich möchte sagen unmittelbaren Behandlung des Problems, welche den Knoten eher zerhaut, als dass sie ihn mühsam entwirrt, erstrebt c. 53 eine mittelbar auf Reflexionswegen gefundene Erklärung des Theodiceeproblems mit Hülfe der Opferidee (vgl. die exegetische Übersicht). Als Lohn für seine Lebenshingabe für alles Volk empfängt der Ebed die Lebensverherrlichung vor allem Volk. Überblickt man diese Aufeinanderfolge der einzelnen Stücke, so wird man nicht anders urteilen können, als dass sie in absteigender (Berufsgedanke) und aufsteigender Linie (Leidensgedanke) einen künstlichen Aufbau verraten, sich als ein geschlossenes Ganze erweisen.

Noch mehr bestärkt wird man in dieser Ansicht, wenn man sich, wie bereits erwähnt, vergegenwärtigt, dass die einzelnen Lieder je einen Zusatz haben, der den Hauptgedanken des nach-

---

[1]) Vgl. zu der Frage nach dem Verhältnis von Hiob und dem Ebed-Jahwe (c. 53): Budde, Hiob, S. 38/39 und vor allem A. Kuenen: „Job ende ljdende Knecht von Jahveh“ Th. I 1873 S. 492—542 und Cheyne (The proph. of Js. II. IX. Essay).

folgenden Liedes im Anschluss an das Vorhergehende kurz herausstellt. So weist c. 42, 5—7 auf c. 49, 1—8 (א ג ב ע) c. 49, 1—8 ihrerseits auf c. 52, 13—15 (und c. 50. 4—11) c. 50, 10—11 erinnern mit ihrem כלכם und כלם an c. 53, 6, enthalten überhaupt eine Strafandrohung für die Unbussfertigen.

Und endlich, was keineswegs zu unterschätzen ist: bildet c. 53 das Schlusslied in der Kette der Ebed-Jahwe-Stücke, dann ist es mehr als bezeichnend, dass der Zusatz c. 52, 13—15, der die Heilswirkung des Ebed auch auf die Heiden ausdehnt, nicht als Finale dem betreffenden Liede folgt, wie sonst, sondern als Introduktion ihm vorangeht.

Unter diesen Umständen glaube ich den Beweis erbracht zu haben, dass die Ebed-Jahwe-Lieder ein Buch im Buche bilden, und als solches — zumal auch ihr Inhalt andersartig ist — auszuscheiden sind.

Anhangsweise möchte ich hier noch ganz kurz folgende wichtige Fragen behandeln: 1) Haben die Ebed-Jahwe-Stücke einmal als besonderes Buch existiert oder nicht? Duhm S. 285 und Cheyne, Introd. S. 305 ff. halten daran fest, dass unsere Lieder einem besonderen Werk entnommen sind (Cheyne von Jesaja selbst). Dieser Hypothese vermag ich mich nicht anzuschliessen. Meine Anschauung von der Entstehung der einzelnen Ebed-Jahwe-Stücke schliesst eine derartige Ansicht von vornherein aus. Weder c. 42, 1 ff. (von c. 51, 4—7 abhängig), noch c. 50, 4 ff. (ursprünglich Prophetenrede), noch endlich c. 53 (ursprünglich ein Theodiceepsalm) sind in ihrer jetzigen Textgestalt jemals selbständige, von Hause aus durch ein und denselben Schriftsteller organisch verbundene Grössen gewesen. Vielmehr hat man in ihnen Abschnitte zu sehen, welche teils im Anschluss an Deuterojesaja entstanden, c. 42, 1 ff., teils zur Fortführung seiner Ideen anderswo her aufgenommen sind, c. 53. Das Planvolle in ihrer Aufeinanderfolge erklärt sich daher nicht so, dass man Bruchstücke aus einem geordneten Buchganzen vor sich hat, dessen Grundgedanken sie kurz referieren, sondern so, dass die vorhandene Ordnung Folge künstlicher Ueberarbeitung und Zusammenstellung ist, wie sie dem Verfasser nach vorbedachtem Plane vorgeschwebt hat.

2) Ist Duhms Ansicht haltbar, dass die Einschiebung der genannten Perikope durch genügend freien Raum am Rande bedingt sei? Es wird schwer sein, wenn nicht überhaupt unmöglich, eine Entscheidung für oder wider diese gewiss recht äusserlich scheinende Hypothese zu treffen. Der einzig sichere

Punkt bleibt auch hier aus leicht erklärbaren Gründen wieder cap. 50, 4 ff. Im übrigen lassen sich weder formelle Gründe (zu c. 42, 1 vgl. S. 96), noch solche inhaltlicher Natur irgendwie in entscheidender Weise geltend machen, um die Einschiebung einer Perikope gerade an ihrem bestimmten Standort zu beweisen. (Der Gegensatz zwischen den stummen unthätigen Götzen und dem thätigen beredten Gottesknecht c. 41. 42, 1 ff. ist auch nicht strikt genug durchgeführt.[1]) Auch von c. 49, 1 ff. (vgl. die Ausführung über den Zusammenhang) wird man weiter nichts aussagen können, als dass es ganz äusserlich, ohne innerliche Vermittlung und Verwobenheit mit dem Folgenden den Kapitelkomplex bis c. 55 hin einleitet. Eine Notwendigkeit unseres Abschnittes, der noch dazu Gedanken von c. 42 berührt, ist also nicht näher zu erhärten. Dass c. 52, 13 ff. durch c. 50, 4 einigermassen vorbereitet ist, wird allerdings zuzugeben sein (Erniedrigung des Knechtes). Im einzelnen freilich wird man auch hier bei einem non liquet stehen bleiben müssen, wie in dem folgenden Abschnitt das Nähere ausgeführt werden wird. Prinzipiell kann man sich ja auf die Thatsache zurückziehen, dass dogmatische Interpolationen grösseren und kleineren Stils oftmals ohne näheres Eingehen auf den Kontext gemacht worden sind (vgl. S. 27 u. f. meine Komp. d. Buches Hiob S. 56. 89. 107 etc.).

Eine letzte Instanz (Konsequenz und zugleich Bestätigung des letzten Abschnittes) wider die ursprüngliche Zugehörigkeit der in Rede stehenden Abschnitte zum Buch ergiebt sich aus der Betrachtung dieses Zusammenhangs mit ihrer Umgebung. Überall wird es sich zeigen (ausgeschlossen c. 50), dass die betreffenden Stücke entweder gar nicht oder nur äusserst lose in den Zusammenhang des Buches eingefügt sind.[2])

[1]) Was den Zusammenhang, resp. die Einarbeitung von c. 42, 1 anbelangt, so kann man vielleicht auf den Gedanken kommen, dass zwischen beiden Abschnitten 40, 41 und 42 ff. eine Pause anzusetzen ist. Bredenkamp wird nicht so Unrecht haben, wenn er bemerkt: „Der Uebergang von c. 41 zu c. 42, vom Cyrus zum Jahweknecht macht nicht den Eindruck, als sei die Darstellung aus einer Initiative eines exilischen Verfassers hervorgegangen." Durch die unerbittliche Logik der Thatsachen gelehrt, hat Deuterojesaja sich niemals wieder zu so hochfliegenden Erwartungen aufgeschwungen, wie sie z. B. c. 41, 13—15 vorliegen, wo von Waffensiegen Israels die Rede ist. Diesen Erwägungen hat dann der Redaktor Rechnung getragen und die Perikope an die Spitze des Sinnabschnitts c. 42, 1 ff. gesetzt, resp. sie hier im Zusammenhang untergebracht.

[2]) Über die Ebed-Jahwe Stücke (der Ebed ist für ihn Kollektivum, vergl. S. 244—46 these noble Israelites . . . . . .) handelt Cheyne Introduction S. 306, vor allem S. 307 ff. Er schreibt hier: A strict exegesis permits, as

Gegen c. 42, 1—7 hat bereits Cornill 4. (Einleitung S. 158) Bedenken erhoben. Er verbindet c. 41 Schluss mit 42, 8. Und in der That, es wird sich nicht leugnen lassen, dass beide Stellen zwanglos vereinigt werden können, denn an die Schilderung der Ohnmacht und Hinfälligkeit der heidnischen Götzen, welche stumm und sprachlos sind, schliesst sich 42, 8 als die eigentliche Pointe (Erklärung von 41, 27 ראשון) an. Jahwe erklärt sich in Fortführung seiner Rede für den Alleinigen, der nicht nur Verheissungen giebt, sondern sie auch zu erfüllen vermag (v 9). Kapitel 42, 1—7 durch das Stichwort הן an seinem Anfang nur äusserst unsicher in den Kontext eingegliedert,[1]) hinterlässt nach der Streichung keine Lücke, vielmehr ergiebt sich nach der Ausscheidung genannter Verse eine durchaus natürliche Gedankenverbindung.

Nun aber erheben Dillmann u. A. gegen Duhm den Vorwurf, dass eine Ausscheidung der Perikope auf „einer völligen Verkennung der Anlage des Buches" beruhe. Vers 1—7, zu v 18ff. in Gegensatz gestellt, soll Israel durch die Grösse seiner ihm von Anfang an zugewiesenen Aufgabe anreizen, seine Sündhaftigkeit und Zaghaftigkeit zu lassen und seine Berufsarbeit in die Hand zu nehmen. Falsch ist hierbei zunächst, dass c. 42, 1—7 gesagt sein soll, was Israel von Anfang an hätte thun müssen. Kapitel 42, 1—4 stellt eine Aufgabe für die Zukunft, auf die Vergangenheit wird keinerlei Rücksicht genommen. Ferner lässt es sich in keiner Weise erhärten, dass c. 42, 1—7 in beabsichtigtem Gegensatz zu 42, 18 stehe. Im Gegenteil, die

---

it seems to me, no other conclusion than this, viz (1) that all the Servant-passages are, properly speaking, independent of their present contexts, and must once have been separate from them, and (2) that they have in general exercised such an influence of the following sections, that they cannot well have been inserted by any one but II Isaiah himself. Was Punkt I betrifft, so kann ich Cheyne nur zustimmen. Die Lieder haben nur einen äusserst losen, weil künstlich gemachten Zusammenhang mit der Umgebung.

Dagegen muss ich Punkt II auf Grund meiner gesamten bisherigen Ausführungen widersprechen. Eine Einsetzung dieser Stücke durch Deuterojesaja selbst will mir keineswegs in den Sinn. Eigene Gedanken, zumal wenn sie Korrekturen früherer sind, pflegt man doch besser mit einander auszugleichen und zu bearbeiten. Dagegen begreifen sich solche Unebenheiten leichter, wenn sie auf Rechnung eines Interpolators zu setzen sind, der, ohne besondere Rücksicht auf die Form zu nehmen, im losen Anschluss an gegebene Anknüpfungspunkte, Stichwörter הן z. B., vor allen Dingen seine Tendenz, (in diesem Fall die messianische Deutung des Ebed), vorgebracht und verwertet wissen wollte.

[1]) Ganz abgesehen von der Frage, wer der Ebed sei.

Identität der beiderseitigen Subjekte wird aufs äusserste in Frage gestellt. Fürs erste werden sie, was ihren sittlichen habitus betrifft, grundverschieden geschildert. Das Volk (v 18) ist nicht fromm und gut, sondern blind und taub. Sodann blicken die letztgenannten Verse nicht auf c. 42, 1—7 zurück, sondern haben c. 43 im Auge. (Vgl. die wörtliche Wiederholung 43, 8.)

Wenn Dillmann Recht hätte und der Verfasser wirklich zeigen wollte, „dass die jetzigen Ereignisse einen bedeutenden Schritt auf dem Wege zur Lösung dieser Aufgabe vorwärts führten", so ist dagegen ein doppeltes zu bemerken:

1. handelt es sich nicht um Ereignisse in c. 43, sondern um Weissagungen (v 1, 10);
2. schliesst die Art und Weise, wie diese Weissagung erfolgt, die Erziehung Israels zum Missionsberuf völlig aus.

Die vollendete Gemeinde missioniert überhaupt nicht, braucht es auch nicht; denn die Heiden, soweit sie nicht vernichtet sind, schliessen sich ihr an um Jahwes willen (vgl. S. 19 etc.).

Am allerwenigsten können die Bruchstücke c. 42, 10—17 eine Brücke zwischen 42, 1—7 und v 18 schlagen; denn die Aufforderung an die Heiden, Jahwe zuzujubeln, weil er auszieht, die Babylonier zu vernichten, hängt innig zusammen mit der Absicht Deuterojesajas c. 41 Schluss, das Allein Gottsein Jahwes gegenüber den Götzen und ihren Dienern zu beweisen, vgl. v 17. Vers 10 hat also mit c. 42, 1—7 nichts zu thun, bildet vielmehr die Fortsetzung von v 8 und 9, die ihrerseits wieder das Thema von c. 41 Schluss aufnehmen.

Ebenso wenig, wie in c. 42, lässt sich in c. 49 das Ebed-Jahwe-Stück als im Zusammenhang unentbehrlich nachweisen. Das Cornill'sche Argument gegen die Ursprünglichkeit von c. 42, 1—7 muss in vollem Umfang auch bei c. 49, 1ff. in Anwendung kommen. Denn so gewiss zwar c. 49, 8, real genommen, die Grundlage bieten kann zu dem wunderbaren Wüstenzug des befreiten Volks c. 49, 9—10, so gewiss wird man gegen diese Gedankenverbindung Bedenken nicht unterdrücken können. Man übersehe nicht: 49, 9 führt c. 48 Schluss weiter fort.[1]) Nimmt man nämlich die Perikope heraus, so hat man eine Schilderung

[1]) Kapitel 48, 22 ist ein Kehrvers, auf den Rückert bekanntlich seine Hypothese von der Dreiteilung des D.-J. (drei mal neun Kapitel) gegründet hat. Heut wird kaum noch daran gezweifelt, dass dieser Vers eine spätere Zuthat ist. Zu beachten ist ferner, dass sowohl c. 49, 1ff. als auch c. 52, 13ff.

des Auszugs Israels in geschlossener Gedankenfolge vor sich, genau so wie es c. 41 Schluss und c. 42, 8 der Fall ist.[1])

Auch im folgenden wird der Inhalt der Perikope nicht im entferntesten ausgewertet. Man vergleiche vielmehr die Differenz des Grundgedankens S. 19, 21 etc., z. B. c. 49, 1—6 und 49, 17, 22 ff. schliessen sich aus. Es ist lediglich Konstruktion, wenn Dillmann bemerkt, dass v 14 ff. in praktischer Anwendung der in v 1—6 gebrachten und v 9—13 bestätigten (?) Wahrheit das kleinmütige Verzagen bekämpfen sollen. c. 49, 14 ff. ist ein selbständiges Stück, das nicht mit den vorhergehenden c. 49, 1—6, sondern mit den folgenden Abschnitten c. 50, 1—3 und 51, 1—7 zusammengehört (Ermutigungsgründe für das an Jahwes Hülfe verzweifelnde Zion).

In Summa: Auch das zweite Ebed-Jahwe-Stück ist im Buchganzen nicht notwendig; seine Herausnahme hinterlässt keine Lücke, wohl aber hat man den Eindruck, dass der Abschnitt sich störend in einen geschlossenen Zusammenhang eingedrängt hat.

Ganz anders liegt die Sache bei c. 50, 49 ff. (11). Dieses Stück ist eng, wenn auch nicht mit dem vorhergehenden, so doch mit dem nachfolgenden Abschnitt c. 51 verbunden. Vergl. die zum Teil wörtliche Wiederholung von c. 50, 8 mit 51, 6^{b} und c. 50, 9^{b} mit 51, 6^{b} und 8^{a}. Diese formelle Übereinstimmung ist zu bedeutend, um Zufall zu sein.[2]) Auch haben wir bei c. 50, 4 ff. m. E. eine Gedankenverbindung vor uns, die sich zwar nicht äusserlich glatt vollzieht (v 3 und 4), aber doch innerlich harmoniert, mithin gerade deutlich deuterojesajanisches Gepräge trägt. (Vgl. Ley S. 63, Knobel S. 369, Ruetschi Stud. und Krit. 54 S. 274 ff.).

Der Übergang in die direkte Rede v 4 kann nämlich in der dramatischen Anlage der Kapitel 49, 14 ff., 50, 1—3 und 51,[3]) durchaus nicht in Betracht kommen. Speziell haben wir in c. 50, 1—3 einen Einwand der Exulanten vor uns (vgl. c. 49, 14), der aussagt, Jahwe habe für immer das eheliche Band mit seinem Volk gelöst (Hosea 1—3). Gegen diese Ansicht wendet sich

---

sich ganz äusserlich und lose an die Aufforderung, Babel zu verlassen, anschliessen. Die exilische Beziehung der Abschnitte bedurfte solcher deutlichen Nachhülfen.

[1]) Übrigens beachte man auch hier den lyrischen Abschluss von v 13 in Analogie mit c. 42, 10.

[2]) Es ist interessant zu beobachten, dass das Stück 51, 4 ff. nicht nur zu c. 50, 4 ff., sondern auch zu c. 42, 1—4 Beziehung hat.

[3]) Kapitel 51, 1—8 spricht Jahwe; v 9—11 Zion; v 12—16 Jahwe; v 17 ff. Zion (durch v 16^{b} vorbereitet). Das reine carmen ἀμοιβαῖον.

der Prophet und hält dem Volke vor: Lediglich eure Sünden sind es, die euch von eurem Gott scheiden und das Kommen des Heils aufhalten. An Macht, seine Verheissung wahr zu machen, fehlt es Jahwe wahrlich nicht. Vgl. die erhabene Schilderung seiner Herrschaft über die Natur, v 3.

Diese Aussage hält der Prophet dem Volk gegenüber, das ihn als Lügner hasst und als Betrüger misshandelt, unerschütterlich aufrecht, c. 50, 6. Und er kann es (vgl. c. 40, 6), hat er doch von Jahwe diese „Audition" empfangen und empfängt sie noch immer allmorgendlich im Gebet. In Jahwes Namen spricht er daher sein unverzagtes, echt prophetisches Gottvertrauen aus: Alle seine Feinde werden zu Schanden — er behält Recht, v 8.

So angesehen schwindet der Schein des Abrupten, zumal, wenn man Deuterojesajas Schreibart mit in Anschlag bringt, der es nicht liebt, seine Sätze in strenger Gedankenfolge zu verbinden; seine Art ist es vielmehr, Abschnitte, welche eine gleiche Stimmung voraussetzen, lose an einander zu reihen.

Auf alle Fälle halte ich so viel aufrecht: Der geschichtliche Hintergrund und die dem entsprechende Situation verbinden c. 50, 1—3 und 50, 4—9 in zureichender Weise. So bestätigt sich auch in diesem Punkt das kritische Ergebnis: c. 50, 4 ff. Das dritte Ebed-Jahwe-Lied ist erst künstlich zu einem solchen gemacht.

Wir kommen zur Besprechung des Zusammenhanges von c. 52, 13 mit dem übrigen Buch, und hier gehen die Ansichten auf das weiteste auseinander. Knobel meint, unsere Perikope gliedere sich gut in den Kontext ein, denn es sei ja klar, dass mit der Rückkehr in die Heimat der Ebed in bessere Verhältnisse käme.

Cornill und Wildeboer behaupten mit fast denselben Worten, ohne sich leider näher zu erklären, dass unser Lied so gut mit seiner Umgebung verbunden sei, dass Deuterojesaja es zum mindesten selbst an diese Stelle gesetzt haben müsse.

In Bezug auf c. 54, 1 ff. sind Dillmann u. a. darin völlig einig, dass hier die Verherrlichung Zions geschildert werde, wie der Ebed sie durch sein Leiden und Sterben „ersiegt habe". Bekanntlich hat auch Wellhausen Prolegomena 4. S. 408—412 gerade bei c. 53 und 54 zuerst seine These formuliert, dass die Ebed-Jahwe-Stücke Themata zu den folgenden Ausführungen seien.

Allen diesen Exegeten tritt nun Duhm S. 365 mit folgender Behauptung entgegen, „dass die Dichtung c. 52, 13 ff. mit ihrer „Umgebung nichts zu schaffen hat, wird immer mehr anerkannt".

„Nicht so, dass Deuterojesaja sie nicht kenne, obwohl sie trotz „aller Anlehnung an ihn (die beiläufig viel geringer ist als in „den anderen Liedern s. o.), in demselben Gegensatz zu ihm steht, „wie c. 42, 1 ff. und 49, 1 ff.; denn was die Dichtung als das „Werk des Gottesknechtes beschreibt, erwartet der Prophet von „Jahwes unmittelbarer Thätigkeit.“

Das Problem ist gestellt, wie soll man sich entscheiden? Ein endgültiges Urteil wird allerdings erst im Zusammenhang mit der folgenden Auseinandersetzung über das Wesen des Ebed abgegeben werden können, so viel aber lässt sich schon hier behaupten: Die Deutung des Ebed auf das Volk Israels c. 41, 8, resp. auf seine exilische Vergangenheit, ist unbeweisbar.

Fassen wir zunächst das Verhältnis von c. 52, 1—12 und c. 52, 13—15 ins Auge. Nach c. 52, 10 kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Erlösung Zions durch die Macht Jahwes erfolgt, welcher in gewaltiger Schlacht mit entblösstem Arme die Feinde niederschlägt; c. 42, 13. 51, 5. (Dasselbe schildert u. a. das versprengte Stück c. 63, 1—6.) Alle Völker sehen bewundernd hin auf das ungeheure Strafgericht und auf das grosse Heil, welches Israels Gott für sein Volk schafft (Knobel S. 381).

„An die Niederlage der Zwingherren reiht sich nun v 11 ff. die Aufforderung, heimzukehren unter Jahwes Schutz und Geleit, die Gemeinde neu zu bilden.“

Vergleicht man diese Ausführung mit dem Inhalt von c. 52, 13, so wird man zu dem überraschenden Ergebnis geführt werden, dass beide (c. 52, 1—12 und 52, 13 ff.) Stücke genau dasselbe Ziel verfolgen, nämlich die Restitution des Volks, seine Erhöhung aus der Erniedrigung. Nur die Subjekte, welche dieses Ziel bewirken, sind verschieden: Dort ist es Jahwe selbst, hier sein Knecht.

Kapitel 52, 13 ff., also ein Seitenstück zu c. 52, 1—12, oder, was in diesem Falle gleichbedeutend, eine Tautologie, zumal über den Modus, wie das Ziel der Wiederherstellung Israels erreicht wird, in dem erstgenannten Stücke nichts gesagt wird. Soviel aber muss festgehalten werden: aus exilischer Zeit lassen sich beide Abschnitte herleiten, wenigstens lässt sich ein zwingender Grund gegen diese Annahme nicht beibringen. Anders dagegen wird die Sachlage, wenn man c. 53 mit in den Bereich der Diskussion zieht. Die Verflechtung dieser Perikope in die exilische Periode halte ich für ein Ding reinster Unmöglichkeit. Oder wie will man sonst c. 53, 2—4 verstehen? Vorausgesetzt nämlich, dass sowohl c. 52, als auch c. 53 ungefähr

aus gleicher exilischer resp. unmittelbar nachexilischer Zeit stammten, also das gleiche Subjekt besässen, d. h. in dem Ebed das Volk Israel sähen — wie könnten dann die Israeliten unmittelbar nach dem Exil auf sich als die Dulder im Exil herabsehen als auf die büssende Generation des Gottesvolkes? Mit anderen Worten: die Israeliten hätten sich dann selbst verachtet und wären sich nach ihrer Zurückführung bewusst geworden, dass sie damals die Sünden des ganzen Volkes getragen hätten, ein in sich unmöglicher Gedanke (vgl. Schian S. 42). Auch passt der Tenor des ganzen Kapitels nicht zu den Grundgedanken des Deuterojesaja. Wohl hat dieser von c. 48. 49, 14 an die Verzögerung des Heils um Israels Sünde willen mit in Betracht gezogen; nach wie vor aber erwartet er das Eintreten der Heilsvollendung von einer unmittelbaren ins „Politische" eingreifenden Gottesthat (c. 49. c. 52, 1—12). Wo bleibt nun, frage ich, dieser Gesichtspunkt in c. 53? Dieser Abschnitt ist lediglich ethisch religiös normiert; er sagt aus (vgl. c. 53, 4—8), dass Israel durch den Knecht, der von ihm unterschieden wird, von der Schuld befreit werden müsse: ein Mittelsmann tritt also in die Lücke zwischen Volk und Gott. Soll nun Deuterojesaja einmal die Anschauung gehabt haben: dem empirischen Volk wird von Jahwe geholfen, obgleich es eigentlich blind und taub ist und sündig, das andere Mal aber die Ansicht vertreten haben: **erst** muss Israel von der Sünde gereinigt werden, ehe sein Sündentilger, der **Ebed**, Jahwes Verheissungen wahr machen kann? Ich meine, Duhm hat Recht, wenn er S. 285 bemerkt: Deuterojesaja müsste seine eigenen Ausführungen über dieses Thema widerrufen haben, wenn er die Lieder gedichtet hätte.

Auch mit dem folgenden c. 54 hat c. 53 keinen Konnex. Cheyne wird sicher das Rechte getroffen haben, wenn er Proph. II. 39 bemerkt: J cannot be shown that any of the characteristic ideas of chap. LIII are clearly referred to in chap. LIV. (Nach ihm gehört c. 53 zu c. 49, 14.)

Gewöhnlich stellt man den Zusammenhang zwischen beiden Stücken so her, dass man sagt: c. 54 sei „ein jubelnder Ausblick

---

[9]) Kapitel 55 wird selbst von Dillmann nicht mehr in den Zusammenhang hineingezogen. Vers 7 ff. würden auch schon allein zur Ausscheidung zwingen; denn da ist ja von Frevlern die Rede: Frevler aber könnten nach der Reinigung der Gemeinde c. 53 nicht mehr vorhanden sein, wenn Deuterojesaja c. 53 verfasst hat. Bei einem Nacharbeiter begreifen sich solche Unebenheiten bei weitem leichter.

auf das durch den Knecht ersiegte Heil“ (Dillmann S. 464). Smend meint dasselbe, formuliert es aber viel unbestimmter, wenn er schreibt: „Das in c. 53, 10—12 (vgl. 52, 13 ff.) vom Gottesknecht Ausgesagte werde c. 54, 5 auf Zion angewendet. Dann müsste aber c. 54 sich logisch nach dem Gesetz der Kausalität auf c. 53 gründen, d. h. Folgerungen aus den daselbst geschaffenen Voraussetzungen ziehen. Das ist nun aber in keiner Weise der Fall. Kapitel 54 schildert nicht im entferntesten die religiöse Reinheit und Schönheit der Gottesstadt, sondern ihre politische Machtstellung und Grösse, welche Jahwes schöpferischer Wille ihr verschafft; vgl. 52, 1—12. Dazu kommt noch, dass bei c. 54 so deutlich wie möglich der wunderbare, apokalyptische Hintergrund der Zukunftshoffnung eines Deuterojesaja hervortritt in der phantasievollen Schilderung des neuen Jerusalem v 11ᵇ ff.

Der religiös-ethische Gesichtspunkt in c. 53 ist also nicht festgehalten. Beide Kapitel stehen nicht mit einander in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Kapitel 53 bleibt eine Episode.

Uebersieht man die gesamten Ausführungen über den Zusammenhang der Ebed-Perikopen mit ihrer Umgebung, so fehlt bei allen (ausgenommen c. 50, 4 ff.) eine innerlich vermittelte Verknüpfung mit dem Vorhergehenden und Folgenden. Kapitel 42, 1 ff. 49, 1 ff. 52, 13 ff. gleichen einem Zierrat, der sich nur äusserlich dem Gefüge des Bauwerkes anschmiegt, und daher trotz formeller Ähnlichkeit im einzelnen mit dem Stil, mit der gesamten Anlage des Ganzen nicht übereinstimmt. In Summa: Das Fehlen des Zusammenhanges im Verein mit den übrigen zuvor geltend gemachten Gründen würde für mich bereits genügen, um die in Rede stehenden Abschnitte dem Deuterojesaja abzusprechen. Es kommt aber noch ein gewichtiges Argument hinzu, welches wir bisher zurückgestellt haben: Die Verschiedenheit des Ebedbegriffs in den Ebed-Perikopen und in den Ebed-Stellen bei Deuterojesaja.

III.

Das kritische Material, soweit es sich aus dem Ebedbegriff der Ebed-Perikopen ergiebt.

(Wesensfrage: Wer ist der Ebed?)

Die These, die es im Folgenden zu beweisen gilt, würde sich dem bisherigen Gang unserer Untersuchung entsprechend so formulieren lassen: in c. 42, 1ff., 49, 1ff. herrscht nicht der kollektivistische Ebedbegriff von c. 41, 8, 43, 1, 44, 1. Der

Nachweis für die Richtigkeit dieser Behauptung lässt sich in doppelter Weise führen:

A. negativ, indem gezeigt wird, dass die kollektivistische Fassung am exegetischen Thatbestand scheitert;

B. positiv, indem dargethan wird, dass allein die individuelle Fassung den gemachten Anforderungen genügt, während die erhobenen Bedenken sich nicht als stichhaltig erweisen.

Die Deutung des Knechts auf Cyrus oder den Prophetenstand (vergl. dagegen Kleinert Stud. u. Krit. 1862 S. 699ff.) hat in neuerer Zeit mit Recht keinen Vertreter mehr gefunden. Auch die Erklärung Delitzschs von der pyramidalen Zuspitzung des Ebedbegriffs (Basis: das Volk als Ganzes, Durchschnitt: das Israel κατὰ πνεῦμα, Spitze: Messias 42, 1ff.) ist fast allgemein aufgegeben. Und mit Recht; sie ist nur eine Nebeneinanderstellung und schematische Verbindung der die eigentliche Schwierigkeit bildenden Momente.[1]) Dagegen wird der Erklärung, welche unter dem Ebed das ideale Israel versteht, noch immer von einer grossen Anzahl Gelehrter beigepflichtet, z. B. von Reuss, Kleinert (Stud. u. Krit. 1862), von Stade, Gesch. d. V. Israel II S. 79ff. u. a.

Nach letzterem gehen in Deuterojesaja zwei grosse Gedankenreihen „nebeneinander" her. Die eine betrifft die Beurteilung der thatsächlichen Leistungen Israels; die andere die Erklärung der Motive, um derentwillen gerade jetzt Jahwe sein Volk frei lässt. Jeder dieser Gedankenkomplexe zerfällt nun selbst wieder in zwei Hälften, insofern als einmal eine alte prophetische (Ezechiel) Betrachtungsweise bei Deuterojesaja sich findet, und das andere Mal eine darauf sich erbauende neue und verheissungsvolle (Deuterojesaja, der Evangelist des Alten Bundes). Hinsichtlich der Leistungen Israels soll Deuterojesaja echt prophetisch die Sünde des Volks rügen (c. 42, 18; 48, 3). Neu dagegen sind alle die Stücke, in denen der Prophet sein Augenmerk auf das richtet, was Israel hätte leisten können und sollen 42, 1ff. (Rückblick auf die geschichtliche Vergangenheit). Die Motive der Erlösung sind alt, insofern als Jahwe um seiner selbst willen (Ezechiel) sein Volk begnadigt; neu insofern, als er aus Liebe und Erbarmen sich zu seinem Volke neigt. Aus dem Neben- und Ineinander dieser zum Teil widerspruchs-

---

[1]) Dasselbe gilt von Leys im einzelnen vielfach tüchtigem Versuch, die messianische Deutung der Ebed-Perikopen und ihre Authentie zugleich zu verteidigen.

vollen Gedankenreihen ergiebt sich das „Schillernde“ der Schreibweise Deuterojesajas.

Die Auflösung der Differenzen (zwischen den beiden Hauptgedankengruppen, Beurteilung der Leistungen Israels und der Motive seiner Erlösung) besteht nun darin, dass beide gemeinschaftlich einem beherrschenden Grundgedanken untergeordnet werden: der Herrlichkeitsoffenbarung Jahwes vor allem Fleisch, gleichsam dem Thema des Deuterojesaja, c. 40, 3 ff.

Ich habe gegen diese Auffassung zu bemerken: Die Künstlichkeit ihrer Anlage, die in gewisser Weise ihrem Aufbau nach an die spinozistische Lehre von der Substanz und den beiden Attributen erinnert, erscheint mir der Schreib- und Empfindungsweise Deuterojesajas wenig angemessen. Er, als der „Ekstatiker unter den Propheten“ von den Reizungen seines leicht erregbaren Seelenlebens abhängig, wird sicher nicht solchen etwas sophistischen, modernen Spekulationen und einer so abgemessenen Architektonik des Stoffes gehuldigt haben.

Ausserdem kann ich unmöglich „die Herrlichkeitsoffenbarung Jahwes vor allem Fleisch“ für das Thema Deuterojesajas halten. Für die Kapitel 40—48 mag es noch gelten, von 49 ff. an aber ist dieser Gesichtspunkt nicht mehr durchführbar; und doch stehen gerade in diesem Abschnitt die eigentlichen Ebed-Jahwe-Perikopen.

Auch möchte ich dem keineswegs zustimmen, dass Deuterojesajas Standpunkt von vornherein zu einem gebrochenen gemacht wird, bei dem „altes und neues“ in wunderbarem Gemisch durcheinander geht. Ist er doch halb prophetischer Reaktionär, halb Bahnbrecher neuer evangelischer Heilsgedanken, und das alles bei Beurtheilung ein und desselben Themas.

Ferner: gerade, wenn man Stades Hauptgedanken annimmt, der doch durch und durch theocentrisch ist, bleibt für die Thätigkeit des Ebed, welcher genau dasselbe Ziel im Auge hat, wie Jahwe nicht der mindeste Raum. Stellen, wie c. 49, 5; 53, 4 und 8, werden der Deutung des Ebed auf das „ideale Israel“ stets unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten. Wie das ideale Israel an dem empirischen missioniert, wird auch von Stade keineswegs erklärt, sondern einfach als Thatsache (S. 82) vorausgesetzt.[1])

---

[1]) Alle Versuche, sich dem Gewicht der Stelle c. 49, 6 zu entziehen und dem Knecht im Interesse der kollektivistischen Fassung einen Beruf an Israel abzusprechen, müssen notwendig am exegetischen Thatbestand scheitern. Das gilt auch von der genialen Erklärung Wellhausens Proleg. IV 408—9. Nach ihm soll es kein Widerspruch sein, wenn Israel, der Träger der Thora,

Dillmann wird Recht behalten, wenn er Jes. S. 472 rundweg erklärt: „Israel seiner Idee nach, ein Gedankengebilde, kann „nicht leiden, kann nicht sterben!" Vergl. auch Duhms drastische Äusserung zu c. 50, 4ff.: „Es sollte doch wohl schwierig sein, „sich vorstellig zu machen, wie das ideale Israel von dem „empirischen Schläge bekommt." Nimmt man hierzu noch das kritische Material, wie es sich aus der Darstellung der Grundgedanken Deuterojesajas und der Ebed-Perikopen, der strikten Aufeinanderfolge der Lieder unter einander und ihrem Mangel an Zusammenhang mit der Umgebung ergiebt, so dürfte die Stadesche Ansicht als unhaltbar nachgewiesen sein. Nach Ausscheidung der Perikopen hat man in Denterojesaja sicherlich eine in der Hauptsache einheitliche Grösse vor sich.

Einer starken Anhängerschaft erfreut sich noch immer die Knobelsche Hypothese, wenigstens ihrem Hauptinhalt nach. Nach ihm ist der Ebed identisch mit dem „frommen Kern" des Volkes, unter welchem er vor allem die Priester, Leviten und Ältesten verstanden wissen will. Bei Kapitel 49, 5 kommt man mit dieser Anschauung allenfalls aus. Man kann es begreifen, wenn der bessere Teil des Volkes den schlechten zu Jahwe zurückzuführen sucht; nur sind im Gegensatz zum Vorhergehenden ungleichartige Grössen zu einander in Beziehung gesetzt. Dass sich Kapitel 50, 4ff. der Knobelschen Deutung anschmiegt, liegt auf der Hand; aber an c. 53 wird sie zu Schanden: 1. den Zusammenhang, den Knobel herstellt (S. 382), haben wir unhaltbar gefunden; die Herleitung von c. 53 aus exilischer Zeit ist unmöglich; 2. hätte Knobel Recht, dann würde c. 53, 4 mit v 1 zusammen gehalten unerklärlich bleiben. Schultz A. T. Th. IV, 799 hat ganz Recht, wenn er hervorhebt, dass der Gottesknecht als Subjekt von den Redenden als Objekt unterschieden wird als der, welcher für sie gelitten hat und gestorben ist." Nun aber gehört nach v 1 und v 4 der Prophet mit zu den Redenden, d. h. in diesem Fall den bussfertigen Frommen, Leuten, Propheten etc.; er ist demnach auch vom Gottesknecht unterschieden, kann also auch auf keinen

---

die „Volk" gewordene Offenbarung Gottes zuerst mit seiner Thätigkeit bei Israel selbst beginnt. Denn Israel erscheint ihm nicht seiner Qualität, sondern nur seiner Bestimmung nach als Prophet und Berufsträger Gottes. Indessen, von sonstigen Schwierigkeiten abgesehen, c. 49, 6 redet doch von solcher Qualitätsbestimmung, betont das Knechtsein (s. c. 49, 2: Jahwe machte des Ebed Mund zu einem scharfen Pfeil), und endlich lässt doch c. 53 keinen Zweifel über den vollkommen sittlichen habitus des Knechts aufkommen, der zum mindesten in der Weise eines Hiob (c. 19, 1—4) schuldlos für die Schuldigen eintritt.

Fall mit ihm identifiziert werden. Es würde auch immer ein wunderlicher Gedanke sein und bleiben, dass ein Häuflein Jahwe treu gebliebener Frommer sich als Sündenträger für andere angesehen haben soll.

Eine Kombination der beiden letztgenannten Erklärungsversuche bildet die geistreiche Hypothese Dillmanns. In feinsinniger Abstraktion lässt er c. 42, 1—4 „die Idee des Volkes Israel, wie sie im Geiste Gottes vorhanden ist", dargestellt werden.

Danach tritt in c. 49, 1 ff. eine Wandlung ein: die Idee des Volkes nimmt gleichsam Fleisch und Blut an, um ihrem Beruf, dem empirischen Volk das Heil zu vermitteln, nachzugehen (c. 49, 6!). Freilich, auch so gefasst, bleibt sie noch immer über den historischen Subjekten schwebend, weder mit Israel als Ganzem, noch mit dem frommen Bruchteil desselben zusammenfallend.

Bei Kapitel 53 erklärt Dillmann eigentlich ganz wie Knobel, S. 473: „Es muss etwas der Idee des Knechts Entsprechendes im Volk schon verwirklicht sein" (c. 51, 1—7 [1]) in dem seiner Berufung und dem Bunde treuen gottesfürchtigen Kern. Kapitel 51, 1 ff. aber hat der fromme Kern gar keinen Beruf, am wenigsten leidet derselbe für andere, im Gegenteil, er wird vor dem Gericht hinweggerafft, um nicht zu leiden. Am auffälligsten ist von vornherein, dass bei Dillmann unausgeglichene Schwankungen hinsichtlich des Ebedbegriffs vorliegen. Bald ist der Ebed die reine Idee des Volkes, bald ein frommer Bruchteil desselben, bald ein Mittelding zwischen beiden! Welcher Leser sollte diese Variationen ohne vorangeschickte Bezeichnung und Aufklärung zu begreifen imstande sein? Fügt man nun hierzu noch das ganze gegen Dillmann zeugende Material, welches sich aus der Analyse des Inhalts der Perikopen ergiebt, in Verbindung mit der Zusammengehörigkeit der Lieder unter einander, ihrer strikten Aufeinanderfolge, so ergiebt sich die Unhaltbarkeit seiner

---

[1]) Speziell bemerkt Dillmann zu unsrer Stelle A. T. Th. 451. Auf den Ungläubigen liegt das Exilsleiden nicht, sondern nur auf dem berufstreuen Kern, der den Bund bewahrt hat, Mischpat und Thora verbreiten soll. Nur um ihretwillen führt Gott (?) (hierin liegt der Fehler, der Ebed handelt) seinen Heilsplan weiter, will er Israel erlösen. Vergl. hierzu noch die Bemerkung Kühls, die Heilsbedeutung des Todes Christi, der im 5. Abschnitt, S. 103 ff., Jes. 53 (wo er den Ebed übrigens individuell fasst S. 106, anders c. 42, 49) besonders behandelt.

Auffassung. Vgl. hierzu die feinen Bemerkungen Leys: „Der Knecht Gottes“ in Jesaja 40—66 S. 75 ff.

Damit ist die Übersicht über die Hauptvertreter der kollektivistischen Auffassungen des Ebed erledigt; sie haben sich als nicht haltbar erwiesen.

Es bleibt also nur noch die individuelle Fassung übrig. Dass mit ihr eine Ausscheidung der Lieder verbunden ist, braucht nur erwähnt zu werden. Ein Autor kann unmöglich zwei verschiedene Auffassungen von ein und derselben Sache vertreten — ohne jeglichen Versuch eines Ausgleichs.

Wodurch empfiehlt sich nun die individuelle Fassung des Ebed?

Ich meine zunächst durch die Form. Hätte man die Abschnitte allein für sich zu betrachten gehabt, so wäre wohl niemand darauf gekommen, in ihnen eine Mehrheit zum Subjekt zu machen.

Einzelne Aussagen in unsern Liedern können kaum anders als persönlich gedeutet werden. Wo ist denn z. B. in der Geschichte das Israel zu finden, das unschuldig und geduldig wie ein Lamm vor seinem Scherer verstummt ist? Vgl. Smend A. T. R. S. 259.

Ferner: selbst wenn man zugeben wollte, dass der vielfach in Einzelheiten aufgehenden gesetzlichen Stufe der alttestamentlichen Religion ein so allgemeines und tiefgehendes Verständnis für die Bekehrung der Heiden möglich gewesen wäre — Kapitel 49, 2 z. B. bliebe auch dann noch immer unerklärt. Es wäre doch eine müssige, weil aller Erfahrung widersprechende Rede, dass eine Mehrheit eine so intensive und allen in gleicher Weise zu Gebote stehende Sprachengabe besessen haben sollte.

Auch c. 50, 4 ff. spricht durchgängig für die individuelle Fassung. Ist dieses Stück nämlich, wie wir seiner Zeit bewiesen zu haben glauben, ursprünglich Prophetenrede gewesen und erst später künstlich zum Ebed-Jahwe-Lied gestempelt worden, so liegt es nach meinem Dafürhalten mehr wie nahe, den Ebed als Person zu fassen. Wer setzte denn wohl ohne weiteres an Stelle eines individuellen Subjekts ein kollektivistisches? So stark haben auch die Alten die für uns „hard and fast line between the ideal and the real“ nicht vermischt (Cheyne Proph. I S. 216).

Nicht minder empfiehlt c. 53 durchaus die individuelle Fassung des Ebed (vgl. c. 49, 5 ff.). Nach Ablehnung der Knobelschen Hypothese S. 42 ist die persönliche Deutung einfach Konsequenz unserer Erklärung von v 4 etc. Vgl. hierzu

H. Schultz, A. T. Th. S. 799 [1]): „Der Gottesknecht wird von den Redenden (dem Propheten und dem frommen Israel, c. 53, 1) unterschieden, als der, welcher für sie gelitten hat und gestorben ist.“

Sehr schwierig wird freilich (vgl. zum Folgenden: Ley, die Bedeutung des Knechtes Gottes in Jesaja 40—53 S. 113 ff.) immer die Thatsache bleiben, dass in den genannten Perikopen, der Ebed einerseits als zermalmt, dem Tode preisgegeben und selbst im Grabe entehrt dargestellt wird, andererseits aber zur Belohnung eine Nachkommenschaft und langes Leben erhalten und des Anschauens Fülle sich ersättigen soll. Man hat gemeint, ungeachtet der individuellen Schilderung in v 8 und 9 (Tod und Begräbnis) könne das Subjekt, von dem diese Aussage gemacht ist, nur die fromme Gemeinde sein, das wahre Israel. Nur für ein Volk soll die Weltstellung (c. 52, 13 ff. c. 53, 11 ff.) des Ebed passen.[2]) So neben Andern Giesebrecht S. 146 ff. und Wellhausen, Isr. und Jüd. Gesch. S. 153

---

[1]) Zwar lehnt es Schultz ab, dass es einzelne bestimmte Züge sind, welche ihn zu seiner Ansicht über dieses Kapitel bestimmen; aber, wie dem auch sei, der Gesamteindruck der Weissagung nötigt ihn zu dem Urteil: die Schilderung ist so konkret und persönlich lebendig, dass die Annahme eines blossen Kollektivum ihr nicht gerecht wird. Ebenso Kautzsch, Abr. d. A. T. Schrifttums S. 279. Ist aber über c. 53 entschieden, dann auch über c. 42,1 ff., 49, 1 ff. Vgl. das über die Stufenfolge der Lieder Gesagte. (Gegen Smend u. a., welche nur c. 42, 1 ff., 49,1 ff. volklich erklären wollen.)

[2]) Giesebrecht und andere berufen sich, um die Richtigkeit dieser Erklärung zu beweisen, mit Vorliebe auf die berühmte Stelle Amos 5, 1. Dort soll gesagt sein, dass die Jungfrau Israel tot liege und nimmer wieder aufstehen werde. Ich halte es indessen für ausgeschlossen, dass Amos 5, 1 als ein prophetisches Seitenstück zu Jesaja 53 anzusehen ist, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Die Amosstelle enthält sicher Personifikation, was bei Jes. 53 erst bewiesen werden soll. 2) Amos 5, 1 redet nur scheinbar absolut von Israels Verwerfung, in Wahrheit hypothetisch. Thut das Volk Busse, dann tritt sein Fall und seine Vernichtung nicht ein. Wie anders c. 53. 9, welcher Vers eine vollendete Thatsache bespricht. Uebrigens fehlt auch bisher noch jeder genauere Nachweis einer litterarischen Abhängigkeit einer der genannten beiden Stellen von der andern. Ein solcher wird sich auch schwerlich führen lassen. Ist nämlich in Jes. 53 wirklich das „ideale“ Israel gemeint, dann thut sich eine unüberbrückbare Kluft zwischen den genannten Abschnitten auf; denn im Amos leidet das Volk selbstverschuldet, bei ihm bestehen die Leiden des Volkes in Plünderung und Deportation, beim unschuldigen Knecht Gottes aber in Hohn und Verachtung bis hin zum Verbrechertod. (Gänzliches Fehlen des politischen Hintergrundes.) Obigen Ausführungen zufolge kann ich in Amos 5, 1 keine Analogie zu c. 53 erblicken.

Note. Bleek[4], Einl. 355/6. Allein ich kann nicht finden, dass damit irgend etwas gebessert würde. Niemals nämlich wird in den Psalmen oder sonst wo im A. T. die Personifikation so weit getrieben, dass das Subjekt als thatsächlich tot dargestellt wird, um nachher wieder zu neuem Leben zu erwachen, vielmehr wird vom Tode immer nur als von einer drohenden Möglichkeit gesprochen (vgl. die nachfolgende Ausführung über das Ich in den Psalmen). — Auch auf eine andere Schwierigkeit möchte ich noch aufmerksam machen, die sich bei dieser Erklärungsweise ergiebt: Ist nämlich Israel als Volk tot, lebt es nur noch in einzelnen Subjekten fort, nun, wie kann dann die Erhöhung des Volkes in diesen Subjekten etwas so Wunderbares sein, wenn die natürlichen Faktoren vorhanden sind, an die sich die neue Machtentfaltung des Volkes hat knüpfen können? Überhaupt zerreisst eine solche Zwischeninstanz, eine solche Hervorhebung eines restierenden Bruchteils, der den Namen Volk nicht mehr verdient, die Identität des leidenden und des erhöhten Gottesknechtes. Dies ist aber mit anderen Worten der Nerv der ganzen Beweisführung von c. 53.

Ferner behauptet Wellhausen: „nur bei einem Volk lasse sich Auferstehung und Verherrlichung so ohne weiteres gleichsetzen, auch sei das Zusammentreffen sehr sonderbar, dass für die Person des Knechtes, gerade wie für Israel, das Exil der Durchgang vom Tode zum Leben sein soll."

Im Gegensatz zu dieser Ausführung möchte ich zweierlei nicht unerwähnt lassen: Die Beziehung von c. 53 auf die babylonische Gefangenschaft ist eine höchst prekäre. Keinesfalls wird man mehr sagen können, als dass c. 53 in gewisser Weise sachlich, nicht zeitlich eine (einseitig) religiöse Parallele bietet zu dem äusseren (politischen) Exilsleiden und der äusseren Exilserlösung Israels. Dagegen wird Wellhausen soviel unbedingt zuzugeben sein, dass in c. 53 nicht eine spekulative, dogmatisch formulierte Anschauung von der Auferstehung des Ebed vorliegt. Wäre dies der Fall gewesen, dann hätte dieselbe gar nicht als ein so wunderbares Faktum angesehen werden können, dass man von ihr die Wiederherstellung des Volkes und seine Herrschaft über die Heidenwelt hätte abhängig machen können. Allein aus diesen Prämissen folgt doch noch lange nicht die volkliche Bedeutung des Ebed. Im Gegenteil: Ist derselbe der nach seiner Auferweckung, resp. Entrückung, mit königlicher Vollmacht (c. 52, 13 ff. c. 53, 11) ausgerüstete Messias, so kann ich wirklich keine unüberwind-

liche Schwierigkeit in der Gleichsetzung von Auferstehung und Verherrlichung finden. Es kommt eben alles schliesslich auf die Person an, von der solche Aussagen gemacht werden (s. Abschnitt IV).

Auch der Einwand Wellhausens, dass, wenn wirklich von individueller Auferstehung die Rede wäre, diese Auferstehung aus dem Grabe deutlicher hätte erwähnt werden müssen, als es thatsächlich geschehen wäre, — auch diesem Einwand kann ich durchschlagende Kraft nicht beimessen; denn dieses Argument erledigt sich durch den Hinweis auf die litterarische Eigenart unseres Kapitels zur Genüge. Einmal nämlich kann das לקח v 8 durchaus leisten, was Wellhausen fordert (S. 13), zum anderen aber gilt es doch nicht zu übersehen, dass gerade Unbestimmtheiten in der Formulierung des Auferstehungsgedankens eine gute Gewähr für meine oben geltend gemachte Auffassung bieten. Ich halte es nämlich für durchaus wahrscheinlich, dass der Verfasser (resp. Redaktor) unserer Ebedlieder sich bei der Einarbeitung dieses von ihm selbst für etwas Exceptionelles gehaltenen Wunders sich möglichst an den Wortlaut seiner Quelle gehalten haben wird, weil und soweit diese seinen Absichten von vornherein entgegen kam. Dies aber war insofern der Fall, als c. 53 in seiner Urgestalt, vgl. die Formel v 10: der Knecht soll Samen sehen, seine Tage lang machen (natürlich ante mortem Hiob Epilog), weit genug gefasste Formeln bot, um die Auferstehung des Ebed — in diesem Falle: Rechtfertigung post mortem — darunter zu befassen. Und schliesslich: warum sollte nicht entsprechend den Anschauungen der Proverbia und des Hiob der Schluss (ab effectu ad rem) auf die thatsächlich erfolgte Rechtfertigung (d. h. eben persönliche Erweckung durch Gott) eines Frommen durch das Gedeihen einer zahlreichen Nachkommenschaft erfolgen können? [1])

Oder will man überhaupt die individuelle Auferstehungshoffnung dem Verfasser, resp. Ueberarbeiter der Ebed-Jahwe-Lieder absprechen?

Ich glaube, man hat zu einem solchen Urteile kein Recht.[2]) Die Wurzeln des Unsterblichkeitsglaubens reichen weit zurück in die religiöse Vergangenheit Israels. Ich möchte

---

[1]) Vielleicht kann diese letztere Erwägung den Überarbeiter geleitet, ihn zu dem Glauben geführt haben, dass der Knecht zu Gott hin entrückt sei, sonst müsste man zur Erklärung auf die Vision resp. auf die prophetische Audition zurückgreifen.

[2]) Vgl. Duhm S. 377 und 378.

nur erinnern an die Totenbeschwörungen (Hexe zu Endor I Sam. 28), den ausgebreiteten Scheolglauben, die Goëlhoffnung eines Hiob, c. 14, 16. c. 19, 25 ff. Direkte Analoga zu dem Wiederaufleben, resp. dem Entrücktwerden eines Gestorbenen zu Gott hin bieten die Henoch- und Eliasgeschichten.

Wie innig namentlich die letztere mit dem religiösen Denken und Empfinden verwachsen geblieben ist, bezeugt der Schlusszusatz zu Maleachi 3, 21 ff., wo die Wiederkunft des Propheten unmittelbar vor dem Tage Jahwes erwartet wird.

Und endlich: das ganze Theodiceeproblem drängte darauf hin (vgl. Daniel 12), den Ausgleich der Ungleichheit auf Erden ins Jenseits zu verlegen.[1])

Das hierher gehörige Material[2]) bringt in übersichtlicher Form Hermann Schultz A. T. Th. S. 697 ff., speziell S. 702/3. Derselbe hat gewiss völlig Recht, wenn er S. 703 bemerkt: „eine Fortdauer über den Leibestod hinaus muss bei den Hebräern als uralte Volksmeinung vorausgesetzt werden.“

Um so weniger aber kann ich ihm zustimmen, wenn er glaubhaft machen will, dass Geschichten, wie die Henoch- und Eliaserzählung, religiös unwichtig geblieben sind.

Zum mindesten haben sie so viel Bedeutung für das innerste Triebwerk der alttestamentlichen Religion, dass der Lebensausgang jener Männer sie zu prinzipiellen Durchbrechern der gewöhnlichen Volksvorstellung gemacht hat. Henoch und Elias p r ä f i g u r i e r e n also den allgemeinen Auferstehungsglauben, wenigstens lassen sie es durchaus verständlich erscheinen, dass

---

[1]) Das Herauswachsen der individuellen Vergeltungslehre nach dem Tode im Buche Daniel ist religionsgeschichtlich insofern wichtig, als sich gerade hierbei der Offenbarungscharakter des A. T. deutlich kund giebt. In den geschichtlichen Vorbedingungen, in dem Auftauchen der theologischen Zeitfragen (Theodicee, Reflexionen über das Jenseits Hiob 14. 19), welche in gleicher Richtung laufen, schafft sich der Fortschritt religiöser Erkenntnis gleichsam den Leib für seine Ideen.

[2]) Umfassend beschäftigt sich mit diesen Fragen F. Schwally, das Leben nach dem Tode, Giessen 1892. So wenig ich mit dem Verfasser in seiner Hauptthese übereinstimme, dass die jüdische Eschatologie nicht der Offenbarungsreligion, sondern dem semitischen Heidentum entstammt (Animismus), so giebt es doch viele anregende Partieen in seinem Werke. Siehe § 20 S. 63, § 22 S. 68, § 34 S. 121. Freilich die Unsterblichkeitshoffnung aus Psalm 16. 49. 73 (bei 17, 5 glaube ich es) ganz wegschaffen zu können, halte ich für unmöglich. Vgl. Cheynes Ausführungen über den „Mysticismus“, der mehr als die Hoffnungen eines „seligen Erdenlebens“ (Schw. 130) bei dem Psalmisten voraussetzt.

das Ende dessen, der da kommen sollte, kein geringeres sein konnte, als das ihrige.

So erledigen sich auch diese, aus der Tragweite der Auferstehungshoffnung bei den Israeliten überhaupt entlehnten Argumente durch die Beantwortung der Wesensfrage: Wer ist der Ebed? im messianischen Sinne. Alles in allem genommen muss ich gestehen, dass ich die Einwendungen der Kritik: Die Auferstehungsaussagen in Jesaja 53 machten die individuelle Deutung des Ebed unmöglich und die kollektivistische erforderlich — nicht für stichhaltig anzusehen vermag.

Ein weiterer Einwand gegen die persönliche Fassung des Knechtes Gottes in den genannten Perikopen könnte (vergl. die Übereinstimmung von c. 53 mit den Psalmen S. 11 ff.) aus der Analogie der sogenannten „Ichpsalmen“[1]) hergeleitet werden.

Es hat doch zum mindesten symptomatische Bedeutung, dass in immer weiteren Kreisen der Kanon verfochten wird, dass auch in diesen Liedern, ähnlich wie im Deuterojesaja die religiöse Gemeinde Subjekt sei. So früher schon Reuss und Ohlshausen und neuerdings Smend Z. A. T. W. 89, 49 ff., Stade, die messianische Hoffnung im Psalter Z. f. Th. K. 1892, Cheyne, das Psalmbuch, übersetzt von Cheyne, der religiöse Gehalt des Psalters 1891 (vergl. die Rezension von Kautzsch, Stud. und Krit. 1892 S. 577 ff.)

Was nun speziell das Verhältnis der „Ich“-Psalmen und der Ebed-Perikopen im Deuterojesaja anlangt, so will ich hier das Wort Cheynes anziehen, der erklärt, dass die Personifikations-Theorie in den Psalmen keine grössere Schwierigkeit mit sich bringt, als im Deuterojesaja, wo sie der Knecht Gottes gleichfalls fordert.

Ungeachtet dieser grossen Uebereinstimmung kann ich dem Kanon der oben genannten Exegeten nicht zustimmen. M. E. hat Schuurmanns Stekhoven über diese Sache viel richtiger geurteilt. Z. A. T. W. 89, 131—35 giebt er seine Meinung dahin ab, die Psalmen seien für den Gebrauch der Gemeinde fertig

---

[1]) Es sind im Ganzen 80 (vgl. die Aufzählung bei Smend S. 49), in denen das „Ich“ als wesentlicher Träger der Empfindung auftritt. Die Möglichkeit einer individuellen Deutung giebt Smend zu bei Ps. 3. 4. 62. 73, Cheyne bei 23. 73. 139. Auch sonst giebt Smend z. B. S. 135 zu, „dass die Empfindung sich „individuell“ äussere und zeige, dass das „Ich“ gelegentlich ganz „persönlich wird“ — ohne freilich den Gesamtcharakter des Ganzen dadurch geändert werden zu lassen. Psalm 109, 24.

gemacht worden. So sei z. B. manches Lied, welches individuellen Leiden Ausdruck gab, durch Verschmelzung mit anderen Liedern durch Hinzufügung einiger Doubletten für den Tempeldienst brauchbar geworden.

Ich möchte noch einen Schritt weiter gehen und meine These im Gegensatz zu Smend und anderen dahin formulieren, dass das Subjekt in einer weit grösseren Anzahl von Ichpsalmen, als jene Gelehrten es zugeben wollen, ein Individuum geblieben ist. Zum Beweise möchte ich, und zwar zunächst nur im allgemeinen, folgendes anführen. Die Beziehung eines Psalms auf die Gemeinde ist oft ganz äusserlich, erst im letzten Verse, ohne auch nur im geringsten vorbereitet zu sein, des liturgischen Zweckes halber angefügt. Vgl. Psalm 25, 22. Genau dasselbe trifft übrigens auch bei dem von Baethgen am Schluss der Einleitung seines Psalmenkommentars angeführten „syrischen" Psalm zu.[1])

Oft geht auch in einem und demselben Liede das „Ich" und „Wir" Persönliches und Volkliches, je nach der Gleichheit der jedesmaligen Lage und Stimmung durcheinander (vgl. Psalm 55, 14—16 mit den übrigen Versen, ebenso Psalm 44, 5. 8. 16 = „Ich", sonst „Wir") etc.

Auch das Hauptargument Smends, welches er im Anschluss an Psalm 22 (S. 79) entwickelt, kann ich nicht als durchschlagend ansehen. Ausgehend von der richtigen Erkenntnis, dass, namentlich bei den Leidenspsalmen, ein Neben- und Ineinander zweier Anschauungsformen sich findet — das Subjekt erscheint als Kranker, einige Verse später als Verfolgter — kommt er zu dem Resultat: „Die Unklarheit einer solchen Schilderung sei nur begreiflich, wenn Krankheit und Verfolgung nichts „Wirkliches" bedeuteten, sondern eben nur Bilder seien. Das aber könne wiederum nur der Fall sein, wenn es sich in den betreffenden Psalmen um Personifikation handle; die Personifikation führt notwendig zur Verwischung aller konkreten Umstände; sie verursacht Farblosigkeit und Verschwommenheit der Darstellung und muss deshalb auch einen begabten Dichter unsicher machen."

Indessen gerade dann, wenn Krankheit und Verfolgung nur Bilder sind, die zur „Illustrierung" dienen, gerade dann lässt sich aus ihnen nicht das geringste für die Smendsche Personifikationstheorie anführen. Warum soll der Einzelne seine eigenen

---

[1]) Auch die Bemerkungen Stekhovens zur Smendschen „Methode überhaupt" (S. 132) entbehren der Wirkung nicht.

Leiden — die ja doch, soviel ist klar, mit dem Elend der Gemeinde im wesentlichen zusammenhängen mussten — nicht in bildlicher Weise — unter bestimmten allmählich stereotyp werdenden Rubriken und Schemen der dichterischen Sprache zur Darstellung bringen können? Warum bedarf es, um diese Gleichartigkeit der Schilderung zu deuten, des Hinweises auf die Gemeinde? Die Vorliebe des Orientalen, in farbenprächtiger, bilderreicher Sprache die Welt nach seinen individuell begrenzten Anschauungen und eigentümlichen Verhältnissen zu schildern, macht eine derartige Redeweise ohnehin begreiflich genug.

Was nun endlich noch die Allgemeinheit der Schilderung, die häufige Wiederkehr derselben Bilder, Wendungen und Redensarten angeht, so glaube ich, dass sie zum grossen Teil nicht auf die Personifikationstheorie zurückzuführen ist, sondern darauf, dass die Anzahl der Psalmendichter keine allzu grosse gewesen ist. So wenig man in der Lage sein kann, die Überschriften der Psalmen im einzelnen zu halten, so gewiss wird man doch aus der Tradition über dieselben soviel entnehmen können, dass der Psalter das Produkt einer verhältnismässig kleinen Anzahl von Autoren gewesen ist.[1])

Ich wende mich dazu, anhangsweise noch einige einzelexegetische Proben zur Beleuchtung meiner These, dass das

[1]) Es ist eine höchst eigentümliche Erscheinung, dass man gerade den Psalmen, die doch das nach innen gerichtete Wesen der nachexilischen israelitischen Frömmigkeit zeigen, mithin subjektives Gepräge erwarten lassen, ihren individuellen Charakter nehmen will. Smend verhehlt sich diese Schwierigkeit auch nicht ganz. Allein S. 54 Note geht er über dieselben mit dem Bemerken hinweg: es gäbe ja einige mehr individuelle Lieder, im grossen und ganzen aber habe sich das religiöse Bewusstsein des Einzelnen im Judentum immer an die Gemeinde angelehnt. Daran ist gewiss viel Richtiges, aber man darf auch den Begriff des Gemeindebewusstseins nicht überspannen. Bei allen Opfern, namentlich denjenigen der P. C., kommt subjektive Frömmigkeit im vollen Umfange zur Geltung, und das Medium der Gemeinde tritt zurück. Ich erinnere weiter an Schriftdenkmäler, wie das Buch Nehemia (Herr, gedenke mir solches zum guten). Die gesamte Chokhmalitteratur, die Theodiceefrage im Buche Hiob, welch letzterer gewiss nicht blos Typus, sondern auch Individuum ist (Cheyne). Allen diesen litterarischen Erzeugnissen gilt die Gemeinde viel weniger als der einzelne Fromme. Und endlich: Wenn Lieder der vorexilischen Zeit, ein Deboralied, ein Hiskialied, ein Davidlied, ein Hannhalied etc. in ihrem individuell persönlichen Charakter die Stürme des Exils überdauert haben, nun, so werden auch wohl Reste vorexilischer individueller Psalmen noch im Psalter zu finden sein. Vgl. z. B. die Widersprüche in der Opferwertung; s. Kautzsch Stud. u. Krit. 1892 S. 581; vgl. auch noch Baethgen zu Psalm 18. 46. 48. 49. etc.

individuelle Moment das ursprüngliche im Psalter ist, beizubringen. Dem Zweck meiner Arbeit entsprechend, muss ich mich auf weniges beschränken. Psalm 6 halte ich für ein ursprünglich persönliches Kreuzlied. Zu diesem Urteil bestimmen mich folgende Erwägungen: 1. v 7 setzt jeder Personifikation formell die grössten Schwierigkeiten entgegen; 2. warum soll man nicht annehmen können, dass wirkliche Verfolgung den Frommen krank und elend gemacht haben, und 3. fühlt man sich von dieser Erklärung nicht befriedigt, so kann man immer annehmen, dass das Verfolgungsbild zu dem Krankheitspsalm hinzugetreten ist, um dem Ganzen eine Beziehung auf die von ihren Feinden verfolgte Gemeinde zu geben.

Mit Psalm 38 steht es trotz der gegenteiligen und einhelligen jüdischen Tradition nicht anders. Ein Einzelzug, wie ihn z. B. v 11 betont: „verfallen ist vor Kummer mein Auge“ etc., ist doch schon nicht mehr hyperbolisch,[1]) sondern einfach sinnwidrig, wenn man die Personifikation festhält.

Auch kann ich mich gerade bei diesem Psalm von der Ansicht nicht losmachen, dass v 13 ff. ein Zusatz, ein Anhängsel ist. Weshalb denn nach dem Bussgebet v 2, insonderheit v 6 die Versicherung der Unschuld, wie sie die Verse 14. 15. 20ᵇ. 21ᵇ scharf betonen? Hier liegt doch die Vermutung mehr wie nahe, dass diese Unklarheit durch die Nebeneinanderstellung zweier verschiedener Subjekte, eines persönlichen und eines kollektivistischen — v 14 — hervorgerufen ist. Auch die Bitte v 23: Eile, mir beizustehen, Herr, meine Hülfe! setzt dieser Fassung kein Hindernis entgegen. (Vgl. Stade, messianische Hoffnung im Psalter S. 375.)

Ebenso wenig kann ich Smend beipflichten (S. 70), wenn er behauptet, Psalm 22, dessen Verwandtschaft mit Deuterojesaja zweifellos ist (s. z. B. v 7), sei Lied der Gemeinde. Nur sie soll ja die Gewissheit haben, dass ihre Rettung in der messianischen Zeit nahe bevorsteht, soll sie gleichsam im Geist vorweg nehmen, sich in die Zeit der Erfüllung versetzen können; v 23 ff.

Gewiss, so wie der Psalm vorliegt, wird er ein Tempellied sein. Anders freilich wird das Urteil lauten, wenn man fragt, ob er es von Anfang an gewesen. Unausgeglichene Reste einer ursprünglich individuellen Fassung machen es mehr als

---

[1]) Nicht anders steht es mit Psalm 69, 19. Ps. 71, 96. Ps. 86, 16, Sohn deiner Magd, Ps. 27, 1 Vater und Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf, Psalm 39, 6.

plausibel, dass Psalm 22 von Hause aus das Gebet eines Einzelnen gewesen ist. Wie wunderbar würde z. B. v 23 im Munde der Gemeinde sein: „Ich will deinen Namen predigen meinen Brüdern." Wäre diese Aussage nicht eine leere Tautologie, wenn das „Ich" die Gemeinde bedeutete? Oder will man auch hier ohne Anhalt im Kontext den mystisch über dem Ganzen schwebenden Begriff der gläubigen Gemeinde einführen, die dem ungläubigen Teil Jahwes Namen verkündigen soll? Das „aller Same" v 24 schliesst solche Ausflucht zum Glück völlig aus. Auch begreift sich der Kontrast von v 7 zu v 5 und 6 erst dann, wenn das „Ich" v 7[1]) persönlich zu fassen ist, im Gegensatz zu dem v 5 und 6 diskutierten Begriff der Gemeinde.

Nimmt man nun noch hinzu, dass von v 23 an der Psalm in höchst auffälliger Weise referierenden Charakter annimmt — in v 25 steht die dritte Person, desgl. v 27—32 (v 26 ein verlorener Posten, der für den Gedankenfortschritt nichts ausmacht) —, so glaube ich auch hier bewiesen zu haben, dass v 23 Zusatz zu einem ursprünglich individuellen Lied sei.[2])

Ich schliesse meine Digression über den individuellen Charakter der Ich-Psalmen mit einer kurzen Besprechung von Psalm 41 und 77.

Für die kollektivistische Ausdeutung von Psalm 41 führt Smend zweierlei ins Feld: 1) soll es unmöglich sein, trotz der Milderung v 2 und 4, dass das Subjekt nur „deshalb wieder hergestellt werden will, um sich an seinen Feinden zu rächen". Allein an dem unterchristlichen Charakter der alttestamentlichen Frömmigkeit kann kein Zweifel sein (vgl. die Rachepsalmen). Warum soll sich nun ein ähnlicher Gedanke nicht auch hier finden? Auch begreife ich nicht, dass eine derartige Äusserung im Munde der Gemeinde verständlich sein soll, als in dem eines Einzelnen (jus talionis) und 2) soll nach Smend (S. 110) v 12 persönlich verstanden einen Individualismus ausdrücken, der im A. T. keine Stelle hat. Vers 12 verlangt nicht mehr, als was ein Hiob, was alle Gerechte verlangen: persönliche Rechtfertigung vor den Augen ihrer Feinde. Haben sie dieses

[1]) Das תּוֹלַעַת aus Jes. 41 kann für die kollektivistische Deutung des redenden Subjektes nichts beweisen. Die Alten haben solche herübergenommene Begriffe und Bilder stets frei, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang behandelt.

[2]) Vgl. übrigens Beer, Individual- und Gemeindepsalmen, der Psalm 22 (S. 26 und 27) zu den Ebed-Liedern rechnet, dem er eine Mittelstufe zwischen den beiden eben genannten genera zuweist. (Die Zusammenstellung seiner Resultate giebt er S. 101.)

in erster Linie sie selbst betreffende Erlebnis ihres solidarischen Zusammenhanges wegen mit den Gleichgesinnten auch als Parteisache gewertet, so beweist das gerade, worauf es mir ankommt, dass das individuelle Moment der primäre Faktor in allen den Psalmen ist, wo es sich um den Gegensatz von רשעים und צדיקים handelt. Im 77. Psalm soll zwar dies Auf- und Niederwogen der Empfindung dem Dichter eigen sein, schliesslich wird aber doch des geschichtlichen Rückblicks wegen die Gemeinde als Subjekt eingeführt. Als ob nicht gerade das der Segen des Exils und seiner Folgen gewesen wäre, dass der Einzelne an den geschichtlichen Führungen seines Volkes in früheren Zeiten für sein eigenes Leben lernte das eine, was Not ist: das Vertrauen auf Jahwes weises und gerechtes Walten.

In Summa: ich glaube sowohl allgemein, als im besonderen bewiesen zu haben, dass die Personifikationstheorie nicht leistet, was sie soll, nämlich zwingend darthun, dass das „Ich“ in den Ich-Psalmen ein Kollektivum ist. Ja, ich glaube, berechtigt zu sein, positiv ergänzend fortzufahren: die Ich-Psalmen begünstigen die Annahme, dass das Subjekt in den verwandten Ebed-Stücken ein Individuum sei.

IV.

Der spezifisch messianische Charakter des Ebed in c. 42, 1 ff. 49, 1 ff. etc.

Bereits bei der Besprechung des vorhergehenden Abschnittes, z. B. bei der Behandlung der Auferstehungsfrage, hat sich uns die Möglichkeit einer messianischen Deutung in Aussicht gestellt. Ja, gewisse Schwierigkeiten schienen erst dann der Lösung entgegen geführt werden zu können, wenn es sich eben beim Ebed um den Messias handelte. So drängt denn alles auf die Entscheidung der Frage hin: Ist c. 52, 13 ff. wirklich das goldene Passional des alttestamentlichen Evangelisten? (Polykarp Lyser) oder, was dasselbe ist: giebt es einen durch Leiden erhöhten Messias im Alten Testament?

Einen der Hauptgründe, der mich zu einer bejahenden Antwort veranlasst, entnehme ich der schon mehrfach angezogenen Stelle Jes. 51, 4 ff.

Genau dieselben Funktionen, welche c. 42, 1 ff. vom Ebed aussagt, werden c. 51 Jahwe zugeschrieben. Ich frage nun: ist es denkbar, dass irgend ein Schriftsteller das Thun eines Menschen, und wäre es auch dasjenige eines noch so berühmten Märtyrers und Propheten, mit Jahwe direkt ohne alle Umschweife auf eine Stufe gestellt hätte? Nach meinem Dafürhalten muss diese Möglichkeit rundweg verneint werden. Zu der Zeit, wo unsere Perikopen verfasst sind, war das Judentum längst über die naive Schreibart der Pentateuch-Urkunden J. E. hinaus und sich des strengen Abstandes von dem heiligen, weltfernen Gott bewusst geworden. Darum begreift sich auch der Rollentausch, die Uebertragung der Thätigkeit Jahwes auf den Ebed nur dann, wenn man unter dem Ebed den Gesalbten Jahwes erkennt, das vollkommene Organ göttlicher Heilsmission an Israel und die Welt.

Diese Erwägung erhält nun für uns einen um so grösseren Grad von Gewissheit, als sie sich (s. nachher) geschichtlich gerade durch solche Stellen belegen lässt, deren messianischer Charakter ebenso zweifellos ist, wie ihre Verwendung zu der Bildung des vom Buchganzen abweichenden Ebedbegriffes in c. 42. 49: ich meine Verse wie Sach. 9, 9. 12, 10, die Ebedpsalmen u. s. w.

Wie aber war bei solcher Voraussetzung eine Interpolation überhaupt möglich, ohne dass die genannten Perikopen sofort als Einschub kenntlich wurden? Folgendes ist hierbei nicht zu übersehen: Auf jeden Fall nämlich findet ein „Kontakt" zwischen dem Ebedbegriff von c. 41, 8 und 42, 1 statt, und der Anhänger der messianischen Deutung braucht denselben am allerwenigsten zu leugnen. Denn, was ist der Gesalbte anders, als die Konzentration des Volkes in einer heiligen Persönlichkeit, welche das prophetische, von Israel seiner Sünde wegen nie erreichte, religiöse Ideal der Nation (cf. Jeremja 31) thatsächlich erfüllte. So sagt auch Cheyne (nach Delitzsch): the Messiah fruit and flower of the people. Demgemäss erklärt sich die Möglichkeit, die betreffenden Perikopen in dem Grundstock des Buches unterzubringen; es handelt sich ja um verwandte, nicht um von Hause aus disparate Grössen.

Aber der Entstehung des Ebedbegriffs und vor allem seiner vollen Bedeutung ist man damit noch nicht gerecht geworden. Man muss den Ebedbegriff von c. 42, 1, so zu sagen, nicht nur

von c. 41, 8, d. h. vom Volke aus, herleiten, sondern ihn auch von Gott aus zu bestimmen suchen; denn das „dass“ der Heilsverkündigung Deuterojesajas steht unverbrüchlich fest, nur über das Wann? und Wie? des Heilseintrittes sind Meinungsverschiedenheiten möglich.

Schon Deuterojesaja hatte seine eigene Aufstellung über das Kommen der Erlösung insofern modifiziert, als er Israels Sünde als hemmenden Faktor der Verherrlichung Zions von c. 49 ff. an mehr betonte, als vorher. Kapitel 48 bildet den Uebergang zu dieser Gedankenreihe.[1] Immer deutlicher aber stellte sich im Laufe der Geschichte die Unfähigkeit des Volkes, seine Sünde abzuthun (c. 53, 1), heraus. Jahwe konnte ihm auch nicht direkt helfen — denn, abgesehen von der Wendung, die Deuterojesaja seiner Prophetie von c. 49 ff. an selbst gegeben — war im Laufe der religiösen Entwickelung der Gottesbegriff transcendenter geworden nnd zugleich, dem Geiste der Zeit entsprechend, juristischer im Sinne des P. C. und seiner Opferidee.

Sollte also Israel gerettet werden, seiner Heilsverheissung die Errüllung nicht fehlen, so musste ein Mittelsmann eintreten, der nicht nur mit dem Volk (s. o.) im engsten Kontakt stand, sondern auch als das vollkommene Organ Jahwes seine Intentionen zu realisieren imstande war. Es musste jemand auftreten, der in die Lücke zwischen Jahwe und das Volk trat und prophetisch waltend sein Werk verrichtete, indem er die Sündenschuld des Volkes real sühnte dadurch, dass er Jahwe das vollkommene Ersatzopfer für dieselbe[2] durch eine sittliche That darbrachte, die eben ihrer Singularität wegen auch eine singuläre Folge hatte: die absolute Realisierung der Heilszusagen an Zion. Zugleich war durch diese Erwartung über das „Wie“ des Auftretens des Mittelsmannes entschieden.

---

[1]) Möglich, dass Bredenkamp hier gar nicht so Unrecht hat mit seiner Hypothese von der Aufnahme alter Prophetieen in Deuterojesajas Schriften.

[2]) Ueber das Schuldopfer hat Riehm, Stud. u. Krit. 1854 S. 98—121, einen gehaltvollen Aufsatz veröffentlicht. Speziell zu Jes. 53, 10, vgl. S. 101, Riehm, der ebenfalls der Ansicht huldigt, dass der Knecht Israel seinem idealen Wesen nach bedeutet, bemerkt dazu: „Da die Heiden besonders der Sühne für ihren Götzendienst, der ein מעל am wahren Gott ist, bedürfen, so lag es am nächsten, das für sie gebrauchte Sühnopfer als Schuldopfer zu bezeichnen. S. 110 giebt Riehm eine Uebersicht über seine Resultate hinsichtlich der Sünd- und Schuldopfer. Nach ihm werden Sündopfer gebracht für Übertretungen der Bundessatzungen und Bundesgebote, Schuldopfer für Verletzung der Bundesrechte.

Jede Sünde fordert ja Strafe, Züchtigung, die Gott verhängt. Demgemäss war das Leiden der gewiesene Weg für das Wirken des Ebed (des Messias). Der königliche Purpur des Davididen musste erbleichen vor der Duldergestalt dessen, der kommen sollte, um in Kraft und Geist eines Priesters und Propheten sein Volk zu retten von seiner Sünde, für dasselbe „einzutreten". Neben das glänzende Messiasbild der vergangenen Zeiten[1])

[1]) Im grossen und ganzen werden sich, abgesehen von der Erwartung dass Jahwe das Heil der Zukunft endgültig selbst beschafft, zwei so zu sagen direkte Messiasbilder im A. T. unterscheiden lassen. (Das Messiastum der Gemeinde z. B., Psalm 22. 31. 33. 44 etc., ist mir eine fragliche Grösse.) Im Gegensatz zur letzten trüben Zeit des Davidischen Königtums ist das Glanzbild des vollkommenen Davidischen Königs entstanden, dessen Herrschertugenden die Fehler seiner Vorgänger wieder gut machen sollten. Jes. 9, 1 ff. c. 11, 1 ff. Dass Hackmann: die Zukunftserw. des Jesaja 1893 S. 125—156 das erste Zukunftsbild Guthes (das Zukunftsbild des Jesaja, Leipzig 1885, S. 8—10) widerlegt hat, kann ich nicht finden. Auch die Zustimmung Martis (Th. des A. T. S. 184. Note) und Cheynes (Introduktion, S. 45) kann mich in diesem Urteil nicht irre machen. (Vgl. gegen Cheyne z. Teil: Rothstein, deutsche Litteraturzeitung, Oktober 1895, S. 1253/4.) Es soll keinen Augenblick verkannt werden, dass die genannten Abschnitte den Eindruck machen, mit ihrer Umgebung nur lose verknüpft zu sein, ja, ich glaube sogar, dass c. 9, 23b mit c. 8, 1 nur durch Redaktorenarbeit verbunden ist (so Duhm) .... Auch der Wortschatz dieses Stückes (Hackmann, S. 148: חטר חדה 11, 8. סאן 9, 4) erregt Bedenken, aber zum Erweis der Unechtheit reichen die genannten beiden Argumente nicht hin; denn derartige Erscheinungen sind bei dem „bruchstückartigen" Charakter der Schriftprophetie durchaus keine Seltenheiten. Hackmanns Hauptgrund endlich, dass c. 9 und 11 sich geschichtlich nicht erklären lasse, weil es z. B. schon den Untergang der Davidischen Dynastie voraussetzte, ist m. E. nicht stichhaltig.

Ganz abgesehen aber von der Frage, ob nicht Duhm in seinem Komm. S. 66, 67 eine solche geschichtliche Situation aufgefunden hat, die auch Hackmann befriedigt (assyrische Not des Jahres 701 v 3 u. 4 etc.), ganz abgesehen von der weiteren Frage, ob es sich nicht geschichtlich durchaus begreifen liesse, wenn Jesaja an dieser Not und wunderbaren Errettung seines Volkes Anlass genommen hätte, Israels künftige und definitive Befreiung von aller Drangsal durch den Messias zu weissagen — ganz abgesehen von diesen Fragen leiden H. Ausführungen an dem Hauptmangel, dass er einerseits c. 9 u. 11 als absolute Zukunftsbilder S. 126 bezeichnet, um dann S. 132 doch wieder zu behaupten, Kapitel 9 lasse gewisse historische Voraussetzungen erkennen, die, weil sie vermeintlich zusammen mit c. 8, 23 nicht in Jesajas Zeit passten, auch nicht von ihm stammen könnten. Mir scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen: entweder c. 9, 1 und 11, 1 sind absolute Zukunftsbilder und als solche zeitlos und frei von aller einzelgeschichtlichen Erzählung, oder sie sind geschichtlich orientiert, dann aber keine absolute Zukunftsbilder mehr. Aus dem גדע, ferner aus c. 11. 1 folgern zu wollen, dass die Davidische Dynastie aufgehört habe, ist meiner Ansicht nach unmöglich. Gewiss ist die Davidische Dynastie herunter-

tritt die Ecce home-Gestalt des leidenden Messias, wie sie der Verfasser, resp. Ueberarbeiter von c. 53, entsprechend dem religiösen Geiste seiner Zeit und geleitet von dem die Erfüllung präfigurierenden Geiste Gottes entworfen und gebildet hat. Und wenn auch in vielen Stücken c. 53 für uns etwas „Irrationales“ behalten wird, in der Hauptsache wird Duhm S. 378 das Rechte getroffen haben, wenn er schreibt: „Es wird immer eins der grössten Wunder bleiben, dass ein alttestamentlicher Frommer ein Bild zeichnet, das sich nach Jahrhunderten realisiert, mag es auch in manchen nicht unwesentlichen Zügen hinter dieser Verwirklichung zurückbleiben. Es zeigt sich darin die innere Verwandtschaft der alttestamentlichen Religion mit dem Christentum, allerdings auch ihre Inferiorität, sofern sie den höchsten Gedanken denken, aber nicht verwirklichen kann.“

Ich gebe nun rundweg zu, dass die Gestalt des leidenden Messias im Alten Testament ausser Jes. 53 keine beherrschend wichtige Rolle spielt, aber das hindert nicht, anzunehmen, dass unsere eben spät redigierte Perikope die geschichtlichen Richtlinien und Anknüpfungspunkte, die zur Bildung eines solchen Messiasbildes führen konnten, klar erfasst und gleichsam wie in einem Brennpunkt vereinigt hat.

Inwiefern lassen sich nun aber geschichtliche Anlässe geltend machen, die zu dem eben genannten Ziele führen?

Nach Wünsche, die Leiden des Messias, 1870 S. 4, gehört das Leiden und Sterben des Messias, sowie die durch die priesterliche Selbstopferung desselben bewirkte Versöhnung mit zu dem innersten Triebwerk der alttestamentlichen Geschichte, und zwar sind es hauptsächlich zwei einander ergänzende Linien, welche auf das genannte Ziel hinweisen und es im voraus darstellen. Die eine wird gebildet durch die virtuelle That-

---

gekommen, von ihrer Herrlichkeit ist nicht mehr übrig geblieben, als wie ein Stumpf von einem ganzen Baum, aber der Stumpf ist doch noch da und hat seine Wurzeln, und hat schon an 20 Mal (jeder König ist doch einem einzelnen Wurzelreis vergleichbar eine selbständige Grösse gewesen) geblüht und ausgeschlagen; vgl. zu גזע Jes. 40, 24. Aber wahre, dauernde Frucht bringt doch erst das neue Wunderreis, das Gott hervorgerufen hat. Mit diesem aber kann nur der wahrhaftige Davidide, der Messias gemeint sein, der deshalb unmittelbar, wie alle seine Vorgänger, auf den Stammvater seines Geschlechts Isai, als auf die Wurzel, zurückgeführt wird, um seine reine Davidische Abkunft — darauf kommt es an — so sicher wie möglich zu stellen. Hackmanns Einwände gegen diese Dillmannsche und Hitzig'sche Fassung, sein Hinweis auf die Darstellung der Genealogie in Stammbaumform werden wohl so leicht Niemand überzeugen.

weissagung der mosaischen Opferanstalt; die andere durch die historische Wortweissagung in den Psalmen und Propheten.

Diese Stoffeinteilung halte ich für eine durchaus glückliche und erschöpfende. Beginnen wir mit der Wortweissagung der Propheten (Psalmen). Inwiefern führt dieselbe auf die Gestalt des leidenden Messias? Ohne mich lange mit chronologischen Datierungen aufzuhalten (Näheres s. b. Stade Z. A. T. W. 1881, 1, 1 ff. und 151 ff. 275 ff. 1882) gehe ich sofort zur Sache über. —

Wenn Dillmann A. T. Th. S. 539 bemerkt: „einen Messiaskönig in Niedrigkeit kenne das Alte Testament nicht", so möchte ich dem gegenüber vor allem auf zwei Stellen des nachexilischen Sacharja verweisen, auf c. 9, 9 und c. 12, 10 und beginne mit der Einzelexegese von c. 9, 9.

Das wichtige und entscheidende עני bezeichnet nicht nur, wie Dillmann will, die stille, sanfte demütige Art des Friedenskönigs, sondern seine Niedrigkeit, wie sich nämlich aus dem Sprachgebrauch belegen lässt. עני ist ein Synonymon von אביון (vgl. Jes. 44, 3. Ps. 40, 14 ff.), wo beide Worte neben einander gestellt erscheinen (vgl. auch v Orelli S. 68. Note). Überhaupt liegt die Niedrigkeit und Geringheit des Messias von Sacharja 9 am Tage. Er ist kein selbständiger Herrscher — er ist gleichsam nur der Repräsentant Jahwes, der seine Macht und den Erfolg seiner Siege über alle Feinde Zions auf seinen Gesalbten überträgt, ihm also nur die friedliche Fortführung des schon gethanen Werkes überlässt.[1]) Deshalb treten auch, während die gewöhnliche Form der messianischen Hoffnung, das Königsbild, festgehalten wird, alle Herrschafts- und Herrlichkeitsprädikate zurück gegenüber sittlichen Qualitäten. Und endlich ist die gesamte Umrahmung der Perikope durchaus keine glanzvolle. Keine Schilderung der Herrlichkeit des „Neuen Zion" findet sich in unseren Versen. So vereinigt sich m. E. ein Mehrfaches, um die Niedrigkeit des erwarteten Messias in Sacharja 9 darzustellen und zu erhärten. Die Analogie mit Jesaja 53 liegt daher nicht allzu fern.

---

[1]) Man hat den Eindruck, dass Sach. 9, 9 einen Kompromiss-Charakter trägt, die beiden Hauptformen der messianischen Erwartung vereinigt, Jahwes und des Messias Wirken mit einander auszugleichen sucht. Auch aus diesem Gesichtspunkt heraus ist die Stelle für Jes. 53 wichtig, in dem auch Gottes Walten und der freiwillige Gehorsam des Knechtes aufs engste mit einander verbunden erscheinen.

Eine weitere Stufe und einen sicheren Anhaltspunkt für die Idee eines leidenden Messias bietet fernerhin die noch lange nicht genug gewürdigte Stelle Sach. 12, 10: „Sie werden sehen, welchen sie durchbohrt haben und es wird Trauer sein wie um den Einzigen“ etc.

Man hat sich hier durch Textveränderung zu helfen gesucht, um der Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, dass der Verfasser sagen würde: man habe Gott selbst durchbohrt und getötet. Ich halte aber dafür, dass, wenn je, so hier der Grundsatz berechtigt ist, dass die schwierigere Lesart die echte ist, und die leichtere עלי, zu lesen oder עלי[1]) als Präposition nur entstanden ist, um den Sinnanstoss, den der M. Endtext notwendig mit sich bringt, zu vermeiden.

Auch muss ich gestehen, dass ich die geltend gemachten Schwierigkeiten für keineswegs unüberwindliche anzusehen vermag. So gewiss Kliefoth und auch Hengstenberg nicht Recht haben werden, wenn sie die Meinung vertreten: der Prophet wolle die Durchbohrung Gottes als eine Durchbohrung des מלאך Jahwes verstanden wissen (als ob dieser ein körperlicheres Wesen gewesen wäre, als Jahwe selbst), so gewiss scheinen mir Wellhausen und andere das Rechte getroffen zu haben, wenn sie unsere Stelle von der Ermordung eines bedeutenden, uns freilich nicht mehr bezeichneten Propheten erklären. Dagegen vermag ich Wellhausen nicht zuzustimmen, wenn er es ablehnt resp. nicht erwähnt, dass unser Vers nach c. 11, 13 zu exegesieren ist. Mit unumwundener Deutlichkeit erklärt Jahwe dort, dass die Verwerfung des treuen Hirten für dreissig Silberlinge im letzten Grunde ihn selbst betreffe, auf ihn gemünzt sei. Mit anderen Worten, so frappant der Gedanke auch auf den ersten Blick erscheint, er ist doch exegetisch vollkommen gerechtfertigt: „Die Tötung des Propheten ist eigentlich eine Tötung Jahwes selbst“, als sein Bevollmächtigter und Gesandter κατ' ἐξοχήν ist ja jener vor seinem Volk aufgetreten und von demselben verworfen worden. Man wird Köhler zustimmen müssen, wenn er (Sacharja S. 204) schreibt: „Wie es gemeint sei, wenn Jahwe sagt, er sei von Jerusalem durchbohrt worden, das werden wir erkennen, wenn wir uns daran erinnern, dass Jahwe c. 11, 13 die schnöde Wertschätzung des von ihm bestellten Heilsmittlers, in welchem und durch welchen er sich offenbarte . . . . , . als

---

[1]) אלי meine Götter, Helden. Nach Hiob 41, 17. Hofmann, Hiob S. 90. Vgl. H. Schultz A. T. Th. S. 803, S. 147.

ihm selbst widerfahren ansieht.“ (Vgl. Umbreit, Stud. und Krit. 1849, S. 104.) Ähnlich urteilt auch Reuss, das A. T., II, 219, „Dass Gott sagt, er sei getötet worden, ist nicht buchstäblich zu nehmen, weil es weiter heisst: sie werden „ihn“, also eine zweite Person, betrauern, mit welcher sich Gott identifiziert, also einen Propheten, der in seinem Namen sprach. Hosea 1, 3, Sacharja 11, 13.

Was aber ist nun im Grunde mit diesen Untersuchungen für unseren Zweck gewonnen? Meiner Ansicht nach ist soviel klar geworden, dass, mag auch Sach. 12, 10 ff. eine der dunkelsten Stellen in der ganzen prophetischen Litteratur sein (Reuss)[1]), an der typischen[2]) Bedeutung unserer Verse für die Entwicklung der messianischen Idee eigentlich kein Zweifel mehr obwalten kann. Dieses Ergebnis genügt auch vor der Hand vollständig; denn ich begreife nicht, warum derartige Anknüpfungspunkte und Typen Leuten entgangen sein sollen, die, wie die Geschichte der Tradition zur Genüge beweist, messianischen Spekulationen und heilsgeschichtlichen Ausdeutungen diesbezüglicher religiöser Motive keineswegs abhold gewesen sein können. Im Gegenteil, ich bin fest davon überzeugt, dass ebenso wie c. 9, 9 die Niedrigkeit des Messiaskönigs — so c. 12, 10 (man beachte die Gleichheit der Beziehung: die Busse des Volkes schliesst sich sowohl in der genannten Sacharjastelle als auch in Jes. 53 an die Tötung eines Gerechten von ganz besonderem Ruf) das Märtyrertum eines Propheten κατ᾽ ἐξοχήν (für den Ebed) vorbildlich zur Darstellung bringt. Gegen H. Schultz A. T. Th. 803. Dillmann A. T. Th. S. 540, welche beide die messianische Bedeutung unserer Stellen in ihrem Vollsinn verkennen. Ich rekapituliere: Sowohl Sach. 9, 9 als auch c. 12, 10 (ev. noch Jerem. 23, 5 und 6, c. 33, 15 und 16, Ezech. 34, 23 ff., c. 37, 24—28, wo ebenfalls der Messias mehr als „prophetischer“ Richter erscheint, wie als König)[3]) beweisen, dass die Aufstellungen des Verfassers von c. 53 des Jes. zum mindesten keine analogielose Erscheinungen in der alttestamentlich-prophetischen Litteratur sind. Ähnlich Ley S. 115.

---

[1]) Vgl. das im griechischen Text allerdings gänzlich fehlende: (v 12) Hadad-Rimon.

[2]) Ewald ist geneigt, bei unserer Stelle direkt an den grossen Blutzeugen zu denken, auf dessen Hingang das „geistliche Oratorium“ c. 53 verfasst ist. Vgl. auch Ritschl R. und Versöhnung II S. 64 ff.

[3]) Zu dem sog. Protevangelium, Gen. 3, 15; vgl. Dillmanns Kommentar S. 77. 78.

Zu einem ähnlichen Resultat wird man geführt werden, wenn man den Inhalt des Psalters (über die Form ist bereits gehandelt worden) in Erwägung zieht. Was erwarteten denn die Frommen, was erhofften sie von der messianischen Zeit, dem Ziel ihrer Wünsche? Was anders, als äussere Befreiung und Glorie Zions, und innere (Schuldbefreiung) Erlösung der heiligen Stadt. Je grösser aber der Druck der Gegenwart, desto fester und unverbrüchlicher klammerten sie sich an die Verheissung der Zukunft (vgl. Wellhausen, isr. und jüd. Gesch. S. 177). Das Kommen des Messias sollte ihnen die Rechtfertigung bringen vor den Augen aller ihrer gottlosen Feinde, mochten dieselben nun Heiden oder falsche Brüder und Volksgenossen sein. Wie aber sollte er ihnen diese Rechtfertigung bringen? Hier ist die Erwartung verschiedene Wege gegangen. Viele sind dem fertig geprägten Bilde des messianischen Königs aus Davids Geschlecht treu geblieben im Sinne von Jes. 9 und 11. Andere haben ihm einen andersartigen religiösen Unterbau zu geben gewusst. Sie haben sich nämlich das Auftreten des verheissenen Retters und Befreiers in der Weise gedacht, wie dasjenige der grossen Gottesknechte der Vergangenheit gewesen war, eines David, Psalm 89, 4. 21, Ps. 132, 10, 141, 10; eines Abraham, Psalm 105, 42; eines Mose, Psalm[1]) 106, 21 (בחירו Attribut zu „ע"). Wie jene vielfach durch Leiden und Prüfungen hindurchgehen mussten, um zu ihrer Herrlichkeit einzugehen, so auch der Messias, der letzte endgültige Erlöser der Gemeinde aus Sünde und Not. Mit anderen Worten: die Frommen des alten Bundes haben ihr Frömmigkeitsideal, wie sie es sich aus ihrer eigensten persönlichen Erfahrung heraus, im Zusammenhang mit der Erinnerung an das Ergehen der grossen geschichtlichen Jahwe-Knechte der Offenbarungsreligion gebildet haben, auf den Messias übertragen. Sie haben ihn seine königliche Würde nicht plötzlich, wie mit einem Zauberschlage antreten, sondern ihn sie sich nach Gottes Ratschluss durch Trübsal und opferwilliges Leiden erwerben lassen (vgl. die Grundgedanken in Jes. 53). Den Stoff zu solchen Erwägungen bot zweifelsohne die Beschäftigung mit der Frage der Theodicee.[2])

---

[1]) Eine Zusammenstellung der Männer, welche die Ebedbezeichnung empfangen, findet sich bei Ley S. 72.

[2]) Generalisiert erscheinen solche Gedanken z. B. in der Sap. Salom. II, 12 (18), V, 1 ff.

Bei der tiefgreifenden Bedeutung dieses die ganze nachexilische Gemeinde Israels erregenden Problems halte ich eine Verbindung desselben mit der, gleichfalls einen mächtigen Hebel der religiösen Entwicklung bildenden messianischen Erwartung für durchaus wahrscheinlich, und zwar denke ich mir diese Verbindung so, dass das neu aufgekommene Moment, die Theodicee, das ältere in seine Bahnen, in seine bereits festgelegten Anschauungen und Gedankenwege hineingezogen haben wird. Der Messias, der vollkommenste, zugleich der am schwersten geprüfte Gerechte.

In diese Beleuchtung gerückt, möchte ich daher dem Satze Bredenkamps zustimmen, wenn er S. 284 bemerkt: „Das Leiden der Frommen ist ein wichtiges Mittelglied in der Entwicklung der messianischen Idee“. Ähnlich Wünsche, die Leiden des Messias 1870. S. 33. (Gegen Duhm, Th. d. A. T. S. 358, der den sogenannten Ebedpsalmen 22 u. s. w. keinerlei Bedeutung für die Ebedstellen im Jesaja zuschreiben[1]) will).

Die andere Richtlinie, welche, entsprechend der oben vorangeschickten Disposition auf die Idee des leidenden Messias führt, ist die Opfertheorie in Verbindung mit der sich zugleich mit ihr herausbildenden Hierarchie.

Es kann meine Aufgabe an dieser Stelle nicht sein, eine Entwicklung des Opfergedankens in der israelitischen Religion zu geben (vgl. Kautzsch Abriss des A. T. Schrifttums. S. 191/92. Kayser-Marti S. 33 und das Epoche machende Buch von Robertson Smith: Religion of the Semites I. S. 398ff.). Nur die Resultate seien erwähnt: War das Opfer anfänglich für die Sakralgenossenschaft (Familien- und Gauopfer) gleichbedeutend mit dem Schlachten, Essen und Trinken und Fröhlichsein vor Jahwe, so nahm das Opferwesen bereits gegen Ende der Königszeit —

[1]) Zugleich erledigt sich durch eine derartige Annahme ein Einwand Knobels gegen die messianische Deutung des Ebed. Derselbe meint: „ein leidender Messias würde bei seinem zur Selbstverleugnung und Demut keineswegs geneigten Volke das Gegenteil von Trost und Hoffnung erreichen, nämlich Niedergeschlagenheit und Verzagtheit“. Allein einmal handelt es sich doch nur um die Frommen des alten Bundes, auf welche die obige Charakterisierung kaum passen würde (vgl. Knobels für seine ganze Ebedauffassung entscheidende Klassifizierung des Volks S. 337,5.) und zweitens musste für die Frommen das Leiden des Messias insofern ein tröstlicher Gedanke sein, als sie nicht wissen konnten, ob nicht schon der in ihrer Mitte war, resp. gewesen war (vgl. Wellhausen, kleine Propheten, Sach. 12,10. S. 190, der z. B. an Jeremia zu denken nicht für ausgeschlossen hält), an dessen Tod ihre Bekehrung und Verherrlichung sich knüpfen sollte.

man denke nur an den Synkretismus eines Manasse — einen düsteren Charakter an. Derselbe blieb auch nach der Zentralisation des Kultus durch das Deuteronomium und übertrug sich wie von selbst nach der offiziellen Sistierung der Opferpraxis im Exil auf die Ausgestaltung der auf dem Boden der PC. sich gleichsam neubildenden Opfertheorie. Nach der Restauration gab es eben eigentlich nur noch zwei ernste, lediglich am Sündenbewusstsein orientierte Opferarten: Das Sündopfer und das Schuldopfer.[1])

War in der früheren Zeit Kultus und Kulturgeschichte Hand in Hand gegangen, so ordnete sich jetzt entschieden der Kultus der Kultur über.

Die Zeit der Priester war gekommen. Mit der alleinigen Wertschätzung des Tempels in Jerusalem nämlich wurde das Opfern naturgemäss fast ausschliesslich Reservatrecht des Klerus, der sich teils durch Aufnahme, teils durch Abstossung der Hohenpriester, s. Stade I S. 668ff. bildete (vgl. dagegen z. T. Baudissin, Gesch. d. A. T. Priestertums S. 110—114).

Mit der Konstituierung eines offiziellen Priesterstandes war seine hierarchische Gliederung eo ipso gegeben. Dieselbe spitzt sich zu in der Gestalt des Hohenpriesters (PC. vgl. Baudissin S. 140!) als der Zusammenfassung der höchsten geistlichen Würde, und zwar wird die singulär typische Bedeutung desselben für die messianische Erwartung sowohl hinsichtlich seiner Person, als auch seines Werkes speziell am grossen Versöhnungstage deutlich offenbar.

Dass wir uns aber, was die Verbindung von Hohenpriester- und Messiastum anlangt, nicht auf dem Boden leerer Vermutungen bewegen, lehrt u. a. eine richtige Exegese der berühmten Stellen Sacharja 3, 8 (?) resp. 6, 11 ff. (13).

Man mag in Einzelheiten verschiedener Meinung sein, so viel, glaube ich, muss je länger desto mehr anerkannt werden, dass an der letztgenannten Stelle die Person des Hohenpriesters und die des Messias in allerengste Beziehung zu einander gesetzt werden. Ja, ich bin der Meinung, man kann Sach. 6, 11[b] getrost so exegesieren, dass man sagt: Der Hohepriester wird hier mit dem Messias geradezu identifiziert. Schwierig bleibt dabei eigentlich nur der Schluss von v 13. Friede wird sein בין שניהם. Eine gute Übersicht über die zumeist befolgten Erklärungen bieten

---

[1]) Über das Ritual vgl. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie. S. 228ff. Im übrigen vgl. noch Wellhausen, Proleg., 4, S. 54 und speziell S. 74/5.

H. Schultz, A. T. Th. 4. S. 790 und Riehm, Stud. u. Krit. 1865 S. 478 Note. Meiner Ansicht nach handelt der Text in seiner jetzigen Gestalt einzig und allein von der Person des Messias. Unter dem „Spross“ kann ich nämlich nicht Serubabel verstehen. Sicher ist doch c. 6, 9—15 eine Ergänzung zu c. 3, 8ff; dort ist der „Spross“ aber nicht Serubabel, sondern, wie u. a. die eschatologischen Ausführungen v 10 zeigen, der Messias. Demgemäss bleibt nach meiner Exegese auch an unserer Stelle für Serubabel, der auch mit keiner Silbe direkt erwähnt wird, kein Raum übrig, ja, v 12 schliesst ihn so gut wie aus (vgl. Ley S. 109).

Eine ganz andere Frage ist natürlich die, ob nicht ursprünglich, ehe der Text geändert wurde, Josua und Serubabel beide erwähnt waren. Mancherlei scheint mir sogar für diese Annahme zu sprechen (vgl. Reuss, welcher der Meinung ist, dass in unseren Versen mit Rücksicht auf Haggai 2, 21—23 ein ganzes von Serubabel handelndes Stück ausgefallen, resp. durch Überarbeitung getilgt sei). Mein Hauptgrund für diese Annahme ist folgender: Das schwer deutbare „שׁ“ „בּ“ v 13 erscheint mir am leichtesten als Rest eines anfänglich sowohl Serubabel als Josua berücksichtigenden Textes begreiflich. Wahrscheinlich hat nun aber (vgl. Nowack kleine Proph. S. 336) seiner Zeit eine Spannung zwischen Serubabel und Josua sich herausgebildet; ersterer wird sich durch letzteren seiner Führerstellung beraubt gefühlt haben; die Erinnerung an ein derartiges Vorkommnis sollte und musste für die Folgezeit, namentlich für die messianische Zeit (v 12) vermieden werden; und da nun der Hohepriester wirklich, dem Geist der Zeit entsprechend, der sich seine Leute zieht, die Herrschaft in der nachexilischen Gemeinde inne hatte, so wurde er, unter Übergehung Serubabels, mit der Herrschergestalt des Messias indentifiziert, und diesem Serubabels Funktion, den Tempelbau zu leiten (c. 4, 9), ausdrücklich übertragen, v 12. Auf diesem Wege lässt sich, glaube ich, die Annahme wenigstens disputabel machen, dass c. 6, 9 in seiner vorliegenden Textgestalt der engen Verbindung von hohenpriesterlicher und messianischer Würde das Wort reden. Gegen Martis Erklärung von c. 6, 9ff. Stud. u. Krit. 1892, 716 ff. vergl. Ley Stud. u. Krit. 1893 S. 771 ff.

Nicht viel anders liegt die Sache bei der von einem gewissen Halbdunkel umgebenen Gestalt des Priesterkönigs Melchisedek. In ihm, dessen vaterloses, mutterloses Auftreten übrigens trefflich passt zu Jesaja 53, 2ff., haben wir die lebendige Verkörperung des kultisch-priesterlichen und des messia-

nisch-königlichen Gedankens in einer Form vor uns, bei der das priesterliche Element überwiegt.

War aber einmal die Verbindung zwischen der Person des Messias und Hohenpriesters hergestellt, so musste es auch nahe liegen, und darauf kommt es uns an, die Amtsfunktionen beider mit einander in Parallele zu setzen.

Die spezifische Amtshandlung des כהן הגדול[1]) war die Versöhnung des Volks am grossen Versöhnungstage. Lev. 16. Zur Einzelanalyse dieses Kapitels vgl. Z. A. T. W. 1889 S. 65ff. Benzingers Studie: Das Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lev. 16, der (s. S. 88) das Zustandekommen dieses Kapitels sich so erklärt, dass das Vorrecht der Hohenpriester die jährliche Sühne des Heiligtums und des Volks zu vollziehen (Lev. 16, 1—4, 6 (11). 12. 13. 34b), erweitert sei durch einen mit der Entwicklung des Blutritus zusammenhängenden ceremoniellen Einschlag; daher die z. T. rätselhafte Ordnung des Inhalts. Nach ihm, (vgl. auch Kautzsch) sind zwei Hauptschichten zu unterscheiden: v. 1—4, 6, 12, 13, 34b zählen die Fälle auf, in denen sich Aaron ungefährdet dem Heiligtum nahen darf. Fortführung von c. 10 resp. c. 9. Alles Uebrige bezieht sich auf das grosse Sühnfest. Vers 28ff der älteste Teil des Rituals. v 5 etc. sind Erweiterungen.[2])

---

[1]) Lev. 4, 3. 5, 16: „כ" המשיח.

[2]) Die Bedeutung des gesamten Rituals, sowie es abgesehen von der kritischen Analyse in unserm Kapitel als einheitliche Handlung gewertet sein will, kann ich mir nur wie folgt erklären: Ich stimme Schmoller Stud. und Krit. 1891 S. 239 zu, wenn er im Hinblick auf Ez. 45 „die umfassende Kappara des Heiligtums in allen seinen Teilen für die Hauptsache in Lev. 16" erklärt, allein darum ist der Ritus mit dem Asasel-Bock noch lange nicht „blosses Bild, der neben der Kappara keinen eignen Wert besitzt". Im Gegenteil: wenn die Schlachtung des ersten Bockes zusammen mit der Blutsprengung auf den Sühndeckel die Entsündigung des Volks (negativer Akt) symbolisiert, so wird dieselbe doch erst durch die Entsendung des zweiten Bocks zum Asasell positiv ergänzt und verwirklicht (vgl. Lev. 14, 49ft). Dass nun der zweite Bock wirklich die Wegschaffung der Sünden bewirkt, welche ihm durch die Handauflegung, nicht etwa durch das Sündenbekenntnis v 21 zugeeignet sind, sieht man aus dem unreinen Zustand, in welchen das Tier versetzt ist. Sowohl Aaron, als auch der Mann, welcher die Wegführung des Bockes in die Wüste zu vollziehen hatte, mussten Reinigungen und Waschungen vornehmen, um das eben entsühnte Heiligtum nicht wieder von neuem zu beflecken.

Ueber die Handauflegung vgl. Bauer Stud. u. Krit. 1865 S. 343ff, Kayser-Marti 221ff, Nowack 23iff. Ich habe mich noch nicht davon überzeugen können, dass die Handauflegung blos manu missio bedeute; nach wie vor muss ich daran festhalten, dass die Hand-„Aufstemmung" „Symbol eines

Das Versöhnungsfest entwickelt, entsprechend dem Gedanken der Centralisation der Kultusübung am Tempel zu Jerusalem den Gedanken der Kultus-Heilswirkung (Schmoller S. 287 nennt daher den יום הכפורים „die Spitze des ganzen Gottesdienstes, an dem das gesamte Eigentum Jahwes an heiligen Dingen und Personen gereinigt wird") und bereitet dadurch die Erkenntnis von dem absoluten Wert des messianischen Opfers vor. In doppelter Weise nämlich war die Thätigkeit des Hohenpriesters am grossen Versöhnungstage, so singulär sie auch immer schon sein mochte, einer religiösen Steigerung sowohl fähig als bedürftig. Einmal nämlich blieb die Wirkung des Opfers eine beschränkte, und zum andern war das Material, mit dem es gebracht wurde, ein unvollkommenes. Ein Bewusstsein hiervon durchzieht alle Perioden der Geschichte Israels. (Amos 5,22, Hosea 6,6, Jesaja 1,18, I. Samuelis 15,22, Psalm 40, Ps. 50).

---

wirklichen Geschehens" ist, durch welches das Opfertier zum Organ des Willens des Opfernden gemacht wird. Die Handaufstemmung wird also je nach den verschiedenen Opfern auch eine verschiedene Bedeutung gewonnen haben. Lev. 6 z. B. spricht nicht dagegen (Kayser-Marti), denn hier handelt es sich um ein fest liegendes Opfer, welches der stellvertetende Priesterstand (Deut. 21, 5b Num. 8) für das Volk darbringt, auch setzt Lev. 6ff die Schlachtung voraus. Bei Lev. 16 wird diese Bedeutung auf Stellvertretung hinauskommen, zwar nicht im altdogmatischen Sinn der poena vicaria, wohl aber in dem Sinne, dass das Tier durch seine Opferung Gottes Strafeifer von dem Opfernden auf sich ableitet, und so stellvertretend den Sünder vor Gottes Heiligkeit כפר־על schützt. Wenn man dagegen einwendet, dass (Lev. 16) ja gerade der Bock, auf dessen Opferung es ankäme, nicht getötet werde, so stimmt das nicht, denn die Entsendung des Asasel-Bockes in die Wüste kommt einer Tötung und Vernichtung desselben vollkommen gleich, ja sie konnte eigentlich auf keinem anderen Wege vollzogen werden, sonst wäre immer Jahwes Kultus durch die Unreinheit des Bockes (s. o.) von neuem infiziert worden. Und endlich ist es klar, dass man sich ähnliche Riten, wie die Handauflegung, z. B. diejenigen des Segnens und Fluchens bei den Hebräern nicht massiv genug vorstellen kann. Von andern Stellen abgesehen, möchte ich nur auf die Sühnung des unbekannten Totschlags Deut. 21, 1ff (ev. Num. 19, 1—10) hinweisen. Wie der Gegensatz v 16 beweist (Gott soll nicht auf das ganze Volk die Strafe legen), wird die Schuld auf das Opfertier konzentriert gedacht. Das Medium der Schuldübertragung ist die Waschung seitens des Priesters, eine von der Handaufstemmung nur formell, nicht sachlich unterschiedene Manipulation. (Gegen Kuenen „V. u. W." S. 163 Note). Dass aber Deut. 21 eine ursprüngliche Opferhandlung beschreibt, sollte nicht bestritten werden; denn 1. fungieren die legitimen Priester dabei, und 2. wird die Umgehung der offiziellen Kulturstätte aus der Abnormität des Ereignisses genugsam erklärt. (Anders Schmoller S. 217).

Beide Mängel konnten erst dann wirksam überwunden werden, wenn der Messias die dauernde Sündentilgung beschaffte. Das vermochte er aber (welches Opfermaterial wäre auch seiner würdig gewesen!) einzig und allein durch die vollendete Selbsthingabe seines Lebens als eines sittlich vollgültigen Opfer (אשם) für die Sünden der Welt. (Man beachte auch, dass Jes. 53 die Einschränkung der Sündlosigkeit, wie sie z. B. Hiob 19, 1 vorliegt, nicht erwähnt.)

Zugleich aber erhebt sich von diesem Gesichtspunkt der Schuldlosigkeit des Ebed aus die innere Notwendigkeit für seine kommende Erhöhung. Denn, sollte Gott nicht thatsächlich ungerecht sein, wenn er einen völlig Unschuldigen leiden und sterben liess, so musste er Vergeltung üben, und die Höhe der nachherigen Verherrlichung des Ebed für denselbsn ein Aequivalent sein lassen für die Tiefe seiner vorigen Erniedrigung (vgl. Duhm).

Auf diesem Wege, dessen Schwierigkeit mir wohl bewusst ist, glaube ich, die Bildung und Konzeption der Gestalt des leidenden Messias als im Rahmen des Alten Testaments wohl möglich dargethan zu haben. Weiteres Material wird sich ergeben, wenn wir nun dazu übergehen, die speziell auf Grund von Jesaja 53 erhobenen Einwendungen gegen den „suffering Messiah" zu erledigen.

„Einen Messias in Niedrigkeit kennt das Alte Testament, auch Jes. 53, nicht"; diesem Machtspruch Dillmanns hat die überwiegende Mehrzahl älterer und neuerer Exegeten immer wieder beigepflichtet.[1] Die Gründe, welche man für diese Auffassung geltend macht, sind auch heute noch ungefähr dieselben, wie sie seiner Zeit Knobel S. 385/86 übersichtlich zusammengestellt hat.

Der Knecht Jahwes soll dem Verfasser (vgl. den Wechsel von praet. und fut.) eine gegenwärtige Person sein, welche eine Vergangenheit und Zukunft hat; d. h. deren Leidenszeit am Ende ist, und deren Glückszeit nahe bevorsteht. Für den

---

[1]) Die einzige Konzession, die Dillmann macht (T. d. A. T. Kittel 536 ff.), ist die, dass er sagt: „Jes. 53 beschreibt im Gegensatz zu Cyrus die endliche Verherrlichung des leidenden Knechts, (Cyrus hat für die Aufrichtung des Reiches Gottes keinerlei Bedeutung) zum Teil mit Zügen, die an die sonstige Schilderung der Herrscherherrlichkeit des Messiaskönigs erinnern — „dennoch aber kann von einem leidenden und sterbenden Messias im eigentlichen Sinne keine Rede sein.

Verfasser aber war alles Messianische zukünftig.[1]) Ich will mich bei der Besprechung dieses Knobelschen Hauptarguments nicht auf eine lange Untersuchung über den Gebrauch der hebräischen Tempora einlassen, sondern mich lediglich auf inhaltliche Gesichtspunkte beschränken. Ich lehne es auch von vorn herein ab, den Verfasser, der c. 53, 11 zur Weissagung umgebogen hat, einen andern Standpunkt einnehmen zu lassen, als ihn die Propheten gewöhnlich einnehmen. So urteilt z. B. Hengstenberg und andere; ich glaube vielmehr in der Lage zu sein, die hervorgehobene Schwierigkeit auf literarkritischem Wege zu lösen.

Ich greife auf meine Untersuchung über die Eigenart des c. 53 zurück: der auffällige Wechsel der Tempora erklärt sich, wenn man bedenkt, dass man in der genannten Perikope zu scheiden hat zwischen einer Theodiceevorlage und einer messianischen Überarbeitung im Sinne der Opferidee, vgl. S. 11 ff.

In Vers 2ff. ist die alte Substanz des Stückes insofern noch unversehrt erhalten, als mit dem: „er wuchs auf wie ein dürres Reis“ der Held des ursprünglichen Theodiceepsalms, resp. Oratoriums, gemeint ist. Die Beziehung auf den Ebed ist erst sekundär. Im folgenden ist es nicht viel anders. Namentlich von v 7 an (Einführung des Opfergedankens) kann es für mich keinem Zweifel unterliegen, dass die Ausführungen über die Schwere und Bedeutung des Ebedleidens ihre Schlussfassung erst später auf Grund einer die ursprüngliche Vorlage steigernden Bearbeitung erfahren haben. Mit v 10^{b}, 11ff. wird dann die geschichtlich referierende und z. T. reflektierende Form der Darstellung verlassen, anstatt von der Vergangenheit ist jetzt auf einmal von der Zukunft des Ebed und von seiner glänzenden Verherrlichung in der Folgezeit die Rede. Diese Wandlung erscheint mir verständlich genug. Schon das ursprüngliche Stück wird sicher irgend wie die Belohnung seines Duldens (vor dem Tode in der Weise eines Hiob c. 42) berichtet und erzählt haben. Vergleiche die dahin zielenden stereotypen Ausdrücke der Chokmasprache v 10^{b} etc. — Wurde nun aber im Zusammenhang mit der Stufenfolge der Lieder und speziell mit der Steigerung c. 50, 4ff. v 7ff. der Ebed als Opferer und Opfer

---

[1]) Reuss II S. 476: „Das Buch weiss nichts von einem Messias ......, der Knecht Gottes ist gegenwärtig, oder vielmehr (c. 53) er gehört schon der Vergangenheit an.

zugleich gedacht, musste er sterben, um das Mass seines Gott gewirkten Leidens noch in seinem unehrlichen Begräbnis v 9 voll zu machen, so konnte seine Verherrlichung naturgemässs auch erst nach[1]) seinem Tode eintreten. Damit war aber das geschichtliche Gebiet, auf dem die Darlegung sich bisher bewegt hatte, thatsächlich aufgegeben, und das Gebiet der Weissagung, der Prädiktion betreten (Identität des leidenden und des erhöhten Subjekts natürlich vorausgesetzt). Somit erledigt sich für mich der oben erhobene Einwand.

Von einigem Gewicht erscheint mir nunmehr nur noch eine von Knobel geltend gemachte Instanz: Das Alte Testament soll den Messias nicht als Religions- und Sittenlehrer der Völker kennen. Aber bei der Verschiedenartigkeit der Messiasbilder und der messianischen Erwartung überhaupt, kann eine solche, doch immerhin etwas einseitige Behauptung, der übrigens Riehm und H. Schultz teilweise beigepflichtet haben, durchschlagende Kraft nicht haben. Nach meinem Dafürhalten liegt kein Grund vor, sich den Messias nicht als einen Propheten in Vollendung vorzustellen (vgl. den Zusatz Mal. 3, 23). Auch die reinere Volkserwartung zu Jesu Zeit, die doch, um Wirklichkeit zu werden, bei der herrschenden fleischlichen Zukunftshoffnung des Pharisäertums auf einen langen Werdeprozess zurückblicken musste, hat in Jesus den Propheten gesehen. Mtth. 21, 11.

Und endlich begreife ich nicht, warum ein so wichtiger Faktor der israelitischen Religion wie der Prophetismus an der messianischen Erwartung spurlos vorüber gegangen sein soll; hat doch, geschichtlich betrachtet, die messianische Erwartung nach dem Erlöschen des Prophetentums das Werk desselben fortgesetzt (vgl. die Apokalyptik Daniel 2, 44 ff. und c. 7, 13 כבר אנוש.[2]) Wichtig scheint mir auch die Gabriel-Erklärung c. 9, 21 ff. zu sein als Fortbildung des in das gewöhnliche Schema (Zahlensymbolik, Vorzeichen des Endes u. s. w.) apokalyptischer Geschichtsschreibung hineingearbeiteten Inhalts von Jes. 53. Vergleiche namentlich Dan. 9, 24. Die Differenzen, v 25 ff., erklären sich leicht aus dem oben angegebenen Gesichtspunkt.

Auch begreift sich, um bei Jes. 52, 13 stehen zu bleiben, die Weltmission des Ebed sehr wohl als Parallele zum

---

[1]) Über die bei dieser Fassung notwendig werdende Hilfsvorstellung von der Auferstehung, resp. Entrückung des Ebed s. S. 13.

[2]) Kapitel 7, 13 ist zwar nicht ursprünglich direkt messianisch, (Analogie des Reichs), aber jedenfalls sehr bald in diesem Sinn gedeutet. Vgl. Dillmann A. T. T. S. 538.

älteren Prophetismus. Gleich wie dessen Vertreter den doppelten Beruf hatten, als einzelne, (vgl. übrigens auch die Richter!) an Israel zu wirken und zugleich den fremden Völkern, den Repräsentanten der Weltmacht, (z. B. Jona) entgegenzutreten, so auch mutatis mutandis der Ebed Jes. 49, 7. 52, 13 ff. Vgl. auch die Ausführungen zu c. 50, 4 ff. und Einzelzüge, wie die Geistbegabung c. 42. 49, die Redegabe c. 49, 2. Nimmt man nun noch hinzu, dass der Ebed auch priesterlich fungiert hat, so hat man unbedingt den Eindruck, dass in c. 53 die wichtigsten und bedeutsamsten religiösen Mächte, welche an und in Israel wirksam gewesen sind, zu der Person des Knechts in Beziehung gesetzt sind. Bei wem aber begreift sich eine solche Koncentration der das innerste Triebwerk der alttestamentlichen Religion ausmachenden Kräfte besser, als in der Person dessen, der, um mit Cheyne Proph. II 215 zu reden, is neither king nor prophet nor priest, but all of them together and more ..... und des Name in Wahrheit genannt wird Wonderfull.

Was endlich die Zeit der Einarbeitung unserer Perikopen anlangt, so bin ich der Meinung, dass sich mehrfache Gründe finden, die ein junges Alter derselben nahe legen. Kapitel 53 seinem Sprachcharakter nach aus vorexilischer Zeit zu begreifen, halte ich für unmöglich.

Zu demselben Resultate komme ich aus inneren Gründen. Das genannte Kapitel, welches doch den Abschluss unserer Perikopenreihe bildet, scheint mir nur aus einer Periode begreiflich, in welcher die drei brennendsten Fragen des nachexilischen Judentums längst auf der Tagesordnung standen, ich meine, wie bereits ausgeführt: Opferidee im Sinne des P. C.; Theodicee im Sinne der Ebedpsalmen und messianische Erwartung.

Ferner: eine solche Entnationalisierung des Judentums, wie sie in c. 42, 1 ff. vorliegt; eine derartige Missionsarbeit an den Heiden ist erst in späterer Zeit, als die Diaspora ihre Wirkungen dauernd ausübte, denkbar geworden. Sie aus exilischer Zeit herleiten zu wollen, halte ich für unmöglich. Wer sollte sich auch da zu einer solchen Mission berufen fühlen an den Feinden seines Volks? Etwa diejenigen, welche sich im fremden Lande heimisch machten? Sie haben gewiss mit der väterlichen Sitte auch den väterlichen Glauben verleugnet, (vgl. z. B. die Schilderungen des Götzendienstes c. 44. 46 im Deuterojesaja, die doch nur Zweck haben, wenn die Israeliten solche Gräuel verübten). Oder sollten etwa diejenigen an den Heiden missionieren,

die dem Glauben der Väter treu blieben? Sie hatten nur den einen Gedanken, Zion zu bauen, sie hatten nur eine Hoffnung: dass mit ihrer Rückkehr nach der Heimat das Ende der Zeiten nahe sei, die Verherrlichung der heiligen Stadt erfolgen werde; dass die Heiden kommen müssten, um Zion zu dienen, ihre Ackersleute und Winzer zu werden.

Und endlich: Die Unsterblichkeitshoffnung in c. 53, so dunkel und verworren sie auch im einzelnen sein mag, sie weist doch in eine spätere Stufe der individuell religiösen Entwicklung, eben weil sie in Verquickung mit der nachexilischen Frage der Theodicee auftritt.

Dasselbe gilt von der Form der messianischen Erwartung, deren Einzelzüge sich auch aus jüngsten Bestandteilen der israelitischen Litteratur zusammensetzen, (vgl. die Stellen aus Sacharja, Genesis 14,[1]) Wucherung des P. C.; so Ball [Regenbogenbibel] und Cornill, Einl. 3. 65 ff.) Jes. 56 ff. 63—65, die Nehemja und Esra voraussetzen. Unter diesen Umständen stehe ich nicht an, Kapitel 53 und damit die Ebed-Jahwe-Lieder überhaupt, die mit ihm solidarisch verbunden sind, für jung zu halten, mindestens jünger, als das Buch Hiob.

Ich möchte also die Chronologie nicht wie Duhm so ansetzen, dass ich sage, die Ebed-Jahwe-Lieder fallen vor, sondern nach Esra, mitten hinein in die Anfänge der Apokalyptik.

Zum Schluss möchte ich als Zeichen dafür, dass die messianische Erklärung besonders von cap. 53 wirklich begründet ist, auf die Uebereinstimmung der jüdischen Tradition (soweit sie nicht christlich beeinflusst ist[2]) bei der Exegese dieser berühmten Stelle hinweisen. Vgl. v. Orelli A. T. Weisagung S. 455 ff, Weber, System der altsynagogalen Theologie 344 ff. Dalman Jes. c. 53 S. 15 ff und vor allen Wünsche, die Leiden des Messias 1870, auf dem die folgenden Ausführungen beruhen.

---

[1]) Speziell vgl. zu diesem Kapitel Noeldeke Unters. zur Krit. des A. T. Kiel 1869 S. 156—172. Die Ungeschichtlichkeit des Kapitels sucht N. dadurch zu erweisen, dass er die Tendenz desselben, Abraham à tout prix zum Kriegshelden zu machen, hervorhebt.

[2]) Dass die Lehre von einem doppelten Messias bei den Juden auf Grund der Stelle Sacharja 12, 10 erst ein Produkt der nachchristlichen Zeit ist, gilt seit Gläseners Abhandlung de gemino Judaeorum messia, Helmstädt 1739, 145 ff und Schöttgen: horae hebr. S. 259 (beides nach Wünsche) als sicher. Vgl. auch Cheyne in seinen Essays (Proph. of Js.) vol II „the suffering Messiah.“

Besonders wichtig scheint mir das fünffache Zeugnis des Traktat Sanhedrin zu sein (Wünsche S. 55 ff), welcher zwar im einzelnen vielfach verworren und mit politischen Motiven durchsetzt ist (der Messias an die Pforten Roms versetzt), doch so viel deutlich werden lässt, dass der Retter und Messias mit Striemen und Wunden bedeckt sein werde. Der Traktat schliesst sich an Jesaja 11, 2, führt ihn aber mit Farben von Jes. 53 aus, jedenfalls ein bemerkenswertes Zeichen. Ebenso vgl. W. S. 63, wo über die Namen des Messias gehandelt wird. Auch Sacharja 9, 9 und 12, 10 werden vom Talmud messianisch gedeutet (vielfach freilich auf den Messias, Sohn Josephs, bezogen, der im Kampfe mit Gog und Magog vor Jerusalem fällt, um dann vom Messias, Sohn Davids, auferweckt zu werden (vgl. Cheyne, Essays Vol. II[1]).

Über Zeugnisse aus der Midrasch-Litteratur s. Wünsche S. 69 ff., insonderheit S. 86.

An diesen Ausführungen ist mir zweierlei besonders wertvoll und für die Richtung der Spekulation bezeichnend gewesen:

1. Der Messias wird aufgefasst als das vollkommene Opferlamm, durch welches die unvollkommenen levitischen Opfer ihren Abschluss und Zielpunkt erreicht haben, und

2., wird auf den typischen Charakter Davids und der Dulder des Alten Bundes hingewiesen als auf ein Seitenstück der Leiden des Messias. Ähnlich sollen übrigens auch Bengel und Hamann, der Magus des Nordens, gelehrt haben.

Rekapitulation.

Ich stelle noch einmal zusammenfassend die Resultate der vorstehenden Ausführungen zusammen:

Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder (ausgenommen c. 50, 4 ff. welches ursprünglich Prophetenrede gewesen ist) sind aus dem Buch als Fremdkörper auszuscheiden, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Der Ebed, welcher in ihnen vorkommt, ist anonym, ohne nähere Bezeichnung, anders als c. 41, 8 etc.
2. Der Inhalt der Lieder (expt. 50) würde, falls er deuterojesajanisch wäre, einen völligen Bruch mit den theologischen Grundvoraussetzungen (Eschatologie,

---

[1]) Ein reiches Material bearbeitet auch Holtzmann in seinem L. d. N. T. Theol. 1897 Abschn. V, die messianische Dogmatik, z. B. S. 70, 76, 82.

Passivität Israels beim Heilswerk, Verhältnis Israels und Jahwes zu den Heiden) bedeuten.

3. Die Lieder bringen eine planvoll angelegte Stufenfolge zur Entwicklung und in cap. 53 zum Abschluss. Sie bilden ein Buch im Buch und sind daher auszuscheiden.
4. Die Lieder haben keinen Zusammenhang mit ihrer Umgebung. Ihre Einarbeitung in den Kontext ist mehr wie äusserlich durch die Zusätze zu den einzelnen Liedern (42, 5 etc.) vorgenommen worden.

Eine weitere Instanz wider die Echtheit der Perikopen ergiebt sich aus ihrem abweichenden Ebedbegriff. Derselbe ist individuell zu fassen, nicht volklich. Beweis dafür

a. negativ: Widerlegung der herrschenden Meinungen im Zusammenhang.
b. positiv: exegetische und biblisch-theologische Begründung der eignen Ansicht, die (vgl. c. 4 S. 54 ff.) sich dahin konzentriert und abzweckt, dass der Ebed „der Messias ist".

Diese Position wird aus dem Alten Testament, sowie aus der Geschichte der Tradition gegenteiligen Behauptungen gegenüber an der Hand der Knobelschen Aufstellung (in seinem Kommentar) nicht nur als möglich, sondern als die richtige zu erweisen versucht.

Ich bin mir der Schwierigkeiten, mit denen die vorliegende Arbeit zu kämpfen gehabt hat, im vollen Umfange bewusst geblieben. Um so reicher freilich wäre der Gewinn, wenn ich auch nur an einem kleinen und bescheidenen Teil zum Verständnis dieser wichtigen AT Stellen hätte beitragen dürfen.

Habe ich geirrt, so habe ich in gutem Glauben geirrt, und das Wort 1. Kor. 13, 12 soll mein Trost sein und bleiben:

Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γιγνώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

Lebenslauf.

Ich, Ludwig Laue, evangelischer Konfession, bin am 5. November 1867 zu Trebbin, Kreis Teltow, geboren. Meine Eltern sind der 1877 zu Christindorf bei Trebbin verstorbene Pastor Ludwig Laue und seine Ehefrau Minna geb. Bremer. Meine Schulbildung empfing ich zuerst im elterlichen Hause und nach des Vaters frühem Tode auf dem Gymnasium zu Wittenberg, das ich Michaelis 1887 mit dem Zeugnis der Reife verliess, um Theologie zu studieren. Der Universität Halle gehörte ich vier, der Universität Berlin drei Semester an. Während meiner Studienzeit besuchte ich die Vorlesungen und Seminare bei folgenden akademischen Lehrern: Baethgen, Beyschlag, Dillmann, v. d. Goltz, Harnack, Haupt, Haym, Jacobi, Kautzsch, Kleinert, Kaftan, Köstlin, Lasson, Loofs, Paulsen, Pfleiderer, v. Soden, Weiss. Im Januar 1892 bestand ich meine erste, im November 1893 meine zweite theologische Prüfung in Berlin, nachdem ich vor letzterer den vorgeschriebenen pädagogischen Kursus am Schullehrer-Seminar zu Oranienburg absolviert hatte. Ostern 1894 wurde ich in das Königliche Prediger-Seminar zu Wittenberg aufgenommen und nahm seitdem zwei Jahre hindurch Teil an den theologischen und pädagogischen Vorlesungen und Uebungen der Herren Sup. D. Quandt, Prof. D. Reinicke und Prof. Schmidt. Am 1. April 1896 wurde ich zum Hülfsprediger des Seminars erwählt, eine Stellung, in der ich mich gegenwärtig noch befinde.

Allen meinen verehrten Lehrern sage ich für vielfache Anregung und Förderung auch an dieser Stelle aufrichtigen und herzlichen Dank.

Thesen.

1. Der „י״ עבד“ in Jes. 42, 1 ff. 49, 1 ff. 50, 4 ff. 52, 13 ff. ist kein Kollektivum, sondern eine Einzelperson, und zwar der Messias.
2. Die Retraktationen im 2. und 3. Gesprächsgang des Buches Hiob sind erst ein Produkt künstlicher Überarbeitung — in Wahrheit hat sich Hiob in steigendem Maasse gegen Gott versündigt.
3. Die Unechtheit der Elihureden ist durch Budde nicht widerlegt.
4. Die Unechtheit von Jes. 9, 1 und 11, 1 ist nicht zu erweisen.
5. Die Tempelreinigung steht bei Johannes an ihrer historischen Stelle.
6. Die Ausführungen des Jacobusbriefes c. 2, 14 ff. setzen keine Polemik gegen Paulus oder Paulinismus voraus.
7. Die Leser des 1. Petrusbriefes sind Heidenchristen gewesen.
8. Die von Thomasius aufgestellte christologische Theorie von der κένωσις ist nicht geeignet, die Schwierigkeiten der altprotestantischen Dogmatik auf dem Gebiete der Christologie zu beseitigen.
9. Der Ausbruch des Bauernkrieges steht mit der Reformation in keinem ursprünglichen Zusammenhang.
10. Das Gesangbuch von Freylinghausen, Halle 1704 bedeutet im Gegensatz gegen die älteren Konventikel-Gesangbücher des Pietismus eine entschiedene Annäherung an die bestehende kirchliche Gottesdienstordnung.
11. Nicht Aufhebung des Perikopenzwanges, sondern Verbesserung des bisherigen Perikopensystems ist zu erstreben.
12. Textlose Predigten sind zu vermeiden.